

A KARTEZIANIZMUS NÉGYSZÁZ ÉVE
FOUR HUNDRED YEARS OF CARTESIANISM
QUATRE SIÈCLES DE CARTÉSIANISME

ÉSZ – ÉLET – EGZISZTENCIA V.

.....

Szerkesztette:

Csejtei Dezső
Dékány András
Laczkó Sándor

.....

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Szeged
1996

1(44) Descartes

1(022)
E 94

E 94

Vagy

D 54

Vagy

K 22

A karteizianizmus négyszáz éve

Four hundred years of cartesianism

Quatre siècles de cartésianisme

Eredetileg francia és angol nyelven.

...

ISSN 0866-028X

HU ISSN 0866-028X

ISBN 963-481-913-3

...

A kötet megjelenését támogatta a Soros Alapítvány, a Francia Köztársaság, Nagykövetsége (Budapest), a Művelődési és Köznevelési Minisztérium, a Magyar Filozófiai Társaság, a Magyar Tudományos Akadémia, a Magyar Tudományos Akadémia Szegedi Bizottsága, a József Attila Tudományegyetem, az Országos Tudományos Kutatási Alap (OTKA), a Felzárkózás az Európai Felsőoktatáshoz Alap (FEFA), a Délmagyarország KFT., a DÉLTÁV RT., a DÉGÁZ RT., a Magyar Külkereskedelmi Bank RT., a Mezőbank RT., az EURO-ELZETT KFT., a CONGRESS & HOBBY SERVICE, Dr. Pintér Ferenc, Dr. Czene Klára és Dr. Munz Károly.

József Attila Tudományegyetem
Filozófiai Tanintézet Könyvtára

Lsz:

T 14285

MFN 500

SZTE Egyetemi Könyvtár



J520000253

A kötetet kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Felelős kiadó: Csejtei Dezső

Nyomdai előkészítés: Nagy Attila

Nyomdai munkák: Typo-System KFT.

Kiadó címe:

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

H 6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

TARTALOMJEGYZÉK

	Előszó – Foreword – Avant-Propos	5
Jean-Marie Beyssade	Dieu et la nécessité des principes physiques chez Descartes	7
Wolfgang Röd	Methodischer Zweifel und moderner Skeptizismus	18
Heller Ágnes	Az ész határa vagy a komédia etikai antropológiája	34
Vajda Mihály	Pascal karteizianizmusa	42

Descartes et la Métaphisique

Michelle Beyssade	L' infinitude de la volonté humaine selon Descartes	51
Corina Cîrlugea	La logique de l'invention des verites chez Descartes	60
Serban Leoca	Le Cogito en tant que synthèse onto-épistémologique	68
Jean Ferrari	Sur le cogito, derechef	73
Philippe Soual	Émotions intérieures et morale chez Descartes	85
Dékány András	Quelques remarques sur la genèse des jugements de valeur dans la philosophie cartésienne	95

A ráció és határai: pro és kontra Descartes

Veress Károly	A descare-i isteneszméről hermeneutikai megközelítésben	103
Balogh Tibor	Adalékok a descartes-i reflex-fogalom színeváltozásaihoz	115
Losonczi Alpár	Az ész apóriái Descartes gondolkodásában	122
Tóth János	Karteizianizmus és az öko-filozófia	129

Cartesianism in the History of the Philosophy

Gábor Boros	From Descartes to Spinoza, from Analysis to Synthesis	139
Alan Watt	The Excess of the Infinite	145
Balázs M. Mezei	Husserlian Cartesianism and Its Relevance to Some Contemporary Discussions on Consciousness	152
Dezső Csejtej	The Cartesianism of Life	168
Giridhari Lal Pandit	From Open Society to Open Universe	176

Descartes and Philosophical Analysis

Vered Glickman	The Problem of Consciousness and the Burden of the Cartesian Heritage	183
Peter Losonczy	On Descartes's Concept of God	189
László Fekete	Descartes, Saussure, and the Problems of Integrating Voice into a Dualistic Universe	194
Kaposi Dorottya	La certitude humaine et la volonté divine	200
Tihamér Margitay	Why shouldn't We Be Afraid of the Cartesian Demon?	208

Quelques chapitres de l'héritage cartésien

Domingo B. Fernández	La rectification de l'ontologie cartésienne chez Merleau-Ponty	217
Tibor Szabó	L'héritage cartésien dans la philosophie italienne du XXème siècle	228

Descartes und die Modernität

Erzsébet Rózsa	Versöhnung und Hegels Descartes-Auslegung	237
András Gausz	Gewissheit und Selbsttäuschung	244
Zoltán Gyenge	Irrationalismus und Anti-Cartesianismus	249
Alexander Kremer	Zur Heideggers Descartes-Kritik in Sein und Zeit	255
Kissné Novák Éva	Philosophische Begründung bürgerlicher Werte in den Gedanken von Descartes	266

A karteziánus recepció Magyarországon

Hajós József	17-18. századi kolozsvári Descartes-vonatkozások avagy Descartes első kolozsvári százada	277
Keserű Bálint	Paulus Michael Rhegenius, az erdélyi unitáriusok és Descartes kései német követői	285
Monok István	Descartes-recepció a Kárpát-medence olvasmánytörténeti forrásainak tükrében	297
Laczkó Sándor	A kései magyar Descartes-recepció	306

ELŐSZÓ

A művelt világ 1996-ban ünnepelte a nagy francia filozófus, René Descartes születésének négyszázadik évfordulóját. Descartes azon kevés filozófus közé tartozik, akinek hatása nemcsak a filozófiai életre korlátozódik, hanem mindannyiunk mindennapi életét is befolyásolja. Munkássága alapvetően hozzájárult a modern európai tudat megformálódásához. Bizonyos értelemben mindannyian karteziánusok vagyunk, gyakran anélkül, hogy tudnánk róla. Minden napjainkat a karteziánus értelemben vett ráció, a racionális gondolkodás segítségével próbáljuk meg elrendezni.

A nemzetközi Descartes-év alkalmából a JATE BTK Filozófia Tanszéke, a Magyar Filozófiai Társaság, a Magyar Tudományos Akadémia Szegedi Akadémiai Bizottsága és a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány 1996 szeptember 25-28 között „A karteziánizmus négyszáz éve” címmel nemzetközi konferenciát szervezett Szegeden. A rendezvényen a hazai és a nemzetközi filozófiai élet számos kiváló képviselője vett részt és tartott előadást.

Jelen kötet a konferencián elhangzott előadások szerkesztett változatait teszi közzé, nyelvi és tematikus elrendezés szerint. Ennek megfelelően a kiadvány hét részre tagolódik. Az elhangzott nagy előadások szövegei a kötet elején kapnak helyet, majd ezeket a hét szekcióban megtartott előadások textusai követik.

A kötetet abban a reményben jelentetjük meg, hogy a benne közölt tanulmányok a szélesebb hazai és külföldi szakmai közvélemény érdeklődését is felkeltik.

FOREWORD

In 1996, the educated world celebrated the 400th anniversary of the birth of René Descartes. The great French philosopher is one of the few whose work has been highly influential not only within the world of educated specialists but also in the everyday life of us all. His substantial oeuvre has decisively contributed to the formation of modern European consciousness. To a certain extent, we are all Cartesians, sometimes perhaps without being aware of the fact. Our everyday life is being organized and arranged in the spirit of Cartesian reason, rational considerations and thought.

On the occasion of the anniversary, an international conference entitled „400 Years of Cartesianism” was held in Szeged on 25th-28 September, 1996, organized and supported by the

Department of Philosophy of Attila József University, Szeged, the Hungarian Philosophical Society, the Academic Committee of the Hungarian Academy of Sciences in Szeged and the Foundation Pro Philosophia Szegediensis. Speakers included many of the best representatives in the national and international philosophical scene.

The present volume includes the edited versions of papers read at the conference. Papers have been arranged into groups according to their language and topic. Thus, the volume contains seven sections. Longer papers are included at the beginning of each section followed by those read in sessions.

We hope that the essays in this volume will give rise to lively discussions in wider circles of both national and international professionals and the educated public.

AVANT-PROPOS

C'est en 1996 que le monde de la culture a fêté le quatre centième anniversaire de la naissance de René Descartes. Descartes est l'un des rares philosophes dont l'influence ne se réduit seulement sur la vie philosophique, mais qui exerce un grand attrait sur la vie quotidienne de chacun de nous. Son oeuvre a contribué fondamentalement à la formation de la conscience européenne. En un certain sens, nous sommes tous cartésiens, souvent sans savoir de l'être. Nous nous appliquons à organiser notre vie selon la raison au sens cartésien du mot, conformément à la pensée rationnelle.

À l'occasion de l'année internationale de Descartes, le Département de Philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université „József Attila” de Szeged, la Société Hongroise de Philosophie, la Section de Szeged de l'Académie des Sciences en Hongrie et la Fondation Pro Philosophia Szegediensis ont organisé un colloque international entre les 25-28 septembre de 1996 à Szeged, intitulé „Quatre siècles de cartésianisme”. Beaucoup de représentants de la vie philosophique hongroise et internationale ont participé et ont tenu des exposés à cette manifestation scientifique.

Ce sont les variantes rédigées des exposés tenus au colloque qui sont publiées par ce volume, selon une structure qui prend en considération les différentes langues et les thématiques. Conformément à cette structure, il se divise en sept parties. Les textes des sessions plénières se trouvent à la tête du recueil, et ils sont suivis par les textes des exposés des sections.

Nous publions cet ouvrage dans l'espoir que les études qui s'y trouvent peuvent attirer l'intérêt du public hongrois et étranger.

Csejtei Dezső - Dékány András - Laczkó Sándor

DIEU ET LA NÉCESSITÉ DES PRINCIPES PHYSYQUES CHEZ DESCARTES

Jean-Marie BEYSSADE.....

Au seuil de l'époque moderne, Descartes est à la fois un des grands savants qui ont contribué à la naissance de la physique scientifique, entre Galilée et Newton, et le premier des grands métaphysiciens de l'époque classique, avant Spinoza, Malebranche ou Leibniz, qui ont voulu élaborer des systèmes philosophiques à la mesure de cette science nouvelle. Je voudrais présenter ce matin quelques réflexions sur la manière dont s'articulent chez Descartes la physique et la métaphysique.

Le projet de Descartes a été de fonder la nécessité des principes physiques sur une métaphysique absolument indubitable. Ce projet semble avoir été conçu très tôt, même s'il est difficile d'en déterminer la date avec exactitude. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que la réalisation du projet a commencé en 1628-1629 avec la rédaction d'une première version de la métaphysique. Non publiée, inachevée sans doute, cette version ne nous est pas parvenue. L'objet de cette métaphysique nous est pourtant connu, par les lettres à Mersenne du printemps 1630: Dieu d'abord, l'âme humaine ensuite. Comme nous en est connue une conséquence majeure, la libre création des vérités éternelles, c'est-à-dire d'abord des vérités mathématiques. Et comme est formellement affirmée la dépendance de la physique à l'égard de la métaphysique: „je n'eusse su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie”. Ce commencement de métaphysique perdu a été suivi par une première rédaction de la physique, presque achevée en 1633, mais non publiée alors à cause de la condamnation de Galilée. Ce texte nous est connu, il a été conservé et publié après la mort de Descartes, c'est le *Monde* ou *Traité de la lumière*.

Ainsi, le projet de fonder la physique sur la métaphysique a été pour l'essentiel mené à son terme entre 1628 et 1633 – mais le résultat en est resté presque totalement inconnu des contemporains.

La première publication qu'ils ont pu lire en 1637, le *Discours de la méthode* suivi de trois *Essais*, leur a offert, disjoints, un abrégé simplifié de la métaphysique cartésienne (dans la quatrième partie du *Discours*), une métaphysique coupée de ses développements physiques puisqu'elle ne comporte même pas la preuve de l'existence des corps extérieurs, et deux *Essais* de physique (avec la *Dioptrique* et les *Météores*), mais d'une physique condamnée faute de justification métaphysique à partir de simples suppositions (hypothétiques) et à se contenter d'une confirmation empirique (par l'accord de ses conclusions avec le résultat constaté des expériences).

La communication au public du système réalisé n'a commencé qu'en 1641-1642, avec les *Méditationes* qui fournissaient enfin l'intégralité de la métaphysique. Mais, même en cet ouvrage, les conséquences de cette métaphysique nouvelle sur la physique ont été volontairement laissées dans l'ombre: „je vous dirai, entre nous, que ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma physique; mais il ne le faut pas dire, s'il vous plaît”. Ainsi il a fallu attendre les *Principia philosophiae* publiés en 1644 et leur traduction en français, les *Principes de la philosophie* de 1647, pour qu'on puisse lire ensemble la métaphysique dans la première partie, et ses développements (physiques, astronomiques, chimiques etc.) dans les parties qui suivent. Alors seulement le lecteur a pu apercevoir l'articulation entre „les fondements de ma physique” et „les premières vérités” de la métaphysique: une articulation que la publication de 1637 avait expressément refusé d'exhiber, tout en affirmant que l'ouvrage non publié, *le Monde*, la contenait.

Concluons ce bref historique. C'est seulement à partir de 1644, avec les *Principia*, qu'on peut apprécier pleinement ce que la métaphysique de Descartes apporte ou retire à sa physique. Je dis bien apporte, ajoute, ou retire, soustrait. Car tel est le problème que j'entends discuter aujourd'hui.

*

Pour Descartes, la métaphysique doit apporter aux principes de la physique un fondement, c'est-à-dire leur ajouter un surcroît de nécessité, leur donner un type de nécessité qui sans cela leur manquait. Coupées de leurs racines métaphysiques, les „suppositions” mises au début des *Essais* physiques ont beau s'accorder avec les données de l'expérience, cette justification a posteriori ne les fait pas accéder à la nécessité démonstrative. Seule une justification a priori ou par les causes, c'est-à-dire ici pour Descartes à partir de la connaissance du vrai Dieu, créateur du monde physique des corps comme de tout le reste, peut les faire passer de la possibilité, ou au mieux de la probabilité, à la nécessité.

Tel est bien le surcroît de nécessité que Descartes avait fait miroiter aux yeux de ses lecteurs de 1637. Il y annonçait que dans le *Monde* (rédigé mais non publié) il aurait montré „quelles étaient les lois de la nature; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées". Nous autres, qui pouvons maintenant lire le texte du *Monde* (ce que ne pouvaient pas faire les lecteurs de 1637), nous voyons en effet, par exemple, dans le chapitre VII, comment les divers aspects de ce que nous appelons désormais le principe d'inertie sont justifiés à partir de la considération de Dieu. „Car quel fondement plus ferme et plus solide pourrait-on trouver, pour établir une vérité, encore qu'on le voulût choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l'immutabilité qui est en Dieu?" Et un peu plus loin: „Outre les trois lois que j'ai expliquées, je n'en veux point supposer d'autres que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations; ces vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids et en mesure; et dont la connaissance est si naturelle à notre âme, que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement, ni douter que, si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu' „en celui-ci".

Voilà bien la définition de la plus haute nécessité. Les principes de la physique rejoignent les vérités éternelles des mathématiques. Ils sont naturellement inscrits en nos âmes, sous forme d'idées innées. Et la considération de Dieu, infini et parfait, auteur de nos esprits aussi bien que des corps, nous assure qu'ils seraient valables dans tous les mondes possibles. C'est bien ce que le lecteur du XVII^{ème} siècle pourra lire enfin dans les *Principia* de 1644. L'article 24 de la première partie, la partie métaphysique, le dit expressément tout de suite après les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu: „après avoir ainsi connu que Dieu existe, et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou qui peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on se puisse servir pour découvrir la vérité si, de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes, que nous en ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes". Ainsi cette justification métaphysique, à partir d'un Dieu créateur de tout ce qui est ou peut être, permettrait de passer à la voie a priori, celle qui déduit l'effet de la cause. Elle conférerait, à la science physique et à ses principes, une nécessité absolue ou métaphysique.

Or voilà que, dans le même mouvement et dans le même article 24 de la première partie des *Principia*, le recours à Dieu joue aussi et en même temps un rôle apparemment tout différent, presque inverse. Car le Dieu sur lequel Descartes appuie sa métaphysique

ou philosophie première, et, à partir d'elle, toute sa philosophie, y compris sa physique (ce qu'on appelait à l'époque philosophie seconde, ou encore philosophie naturelle), est un Dieu infini dont le premier caractère, reconnu depuis les lettres du printemps 1630, est la toute-puissance incompréhensible.

Du coup toutes les vérités, même les vérités mathématiques dont la certitude sert de modèle pour les vérités physiques, se subordonnent à cette toute-puissance. Dieu fait qu'elles sont nécessaires, mais il ne le fait pas nécessairement. Il le fait librement ou volontairement. Citons la lettre à Mesland du 2 mai 1644, l'année même des *Principia*: „encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir". Dès la lettre du 6 mai 1630 à son ami Mersenne, cette rétrogradation de la nécessité était soulignée par Descartes à propos des vérités mathématiques, les seules dont il traitait alors. On devrait juger, écrivait-il, „que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible". Nous rencontrons ici les deux termes que j'ai associés dans mon titre. Dieu d'un côté, avec sa toute-puissance infinie et incompréhensible (ce qui ne veut dire ni irrationnelle ni inintelligible ni inconnaissable), est une des vérités métaphysiques, la première en un sens et avant même le *cogito* qui soit digne du nom de science. Car si les articles 7 et 10 des *Principia* nous ont appris que „cette proposition: *Je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre", l'article 13 complète et explique „en quel sens son peut dire que si on ignore Dieu on ne peut avoir de connaissance certaine d'aucune autre chose", pour conclure que l'âme „ne saurait avoir aucune science certaine jusqu' à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée". De l'autre côté, la nécessité des vérités est librement instituée par ce Dieu tout-puissant. En 1630, où il s'agissait des seules vérités mathématiques, Descartes écrivait: „l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités, et la seule d'où procèdent toutes les autres", en ajoutant qu'il pensait „avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie". Maintenant il se tourne vers la vérité des principes de la physique. Et ici aussi, apparemment, la pensée de Dieu a un autre effet que d'ajouter, à des principes physiques qui s'imposent naturellement à notre esprit, un degré supplémentaire de nécessité. Par un effet presque inverse, cette pensée vient comme atténuer leur nécessité en l'entourant d'un halo de possibilité — le halo de ce qui est possible à la toute-puissance divine. Il y a du possible pour Dieu, là où notre entendement créé ne voit pas de possible du tout.

Cette restriction du logiquement nécessaire à la manière dont l'esprit fini conçoit ou se représente les choses, et d'abord le monde et les principes de la physique, est ce que souligne le titre de l'article 24, dans la première partie des *Principia*. „Qu'après avoir connu que Dieu est, pour passer à la connaissance des créatures, il se faut souvenir qu'il est infini

et nous finis". J'ai traduit l'original latin, et le français précisera: „il faut se souvenir que notre entendement est fini" (le *nous* du latin *nos*, est devenu plus spécifiquement notre entendement, et est passé en première position) „et la puissance de Dieu infinie" (le ? du latin *eum*, Dieu, est devenu plus spécifiquement la puissance de Dieu, et est passé en seconde position).

Posons donc notre problème initial avec plus de précision. A l'articulation de la métaphysique et de la physique, dans ce que les contemporains appelaient la philosophie naturelle, comment se rattachent l'une à l'autre la pensée de la toute-puissance infinie, c'est-à-dire la pensée d'un Dieu créateur qui n'est soumis à aucune nécessité, et la pensée d'une entière et absolue nécessité pour les principes de la physique, une nécessité logique semblable à celle des mathématiques et non pas purement hypothétique ou conditionnelle, encore bien moins empiriquement induite? Sous le prétexte de fonder métaphysiquement les principes de la physique, est-ce que la métaphysique cartésienne de l'*ego* et du Dieu tout-puissant n'en a pas affaibli la nécessité? Pour expliciter les multiples aspects de cette relation paradoxale, il faudrait examiner plusieurs des doctrines physiques de Descartes. Faute de temps, je sacrifie notamment la théorie du vide (est-il ou non possible à Dieu de faire le vide absolu dans un récipient?) ou celle des éléments (la matière subtile n'exige-t-elle pas le recours à la toute-puissance divine, seule capable de mener à son terme la division effective d'une particule à l'infini?). Je m'en tiendrai dans le second moment de cet exposé à un autre exemple: l'hypothèse cosmogonique de Descartes, sa présentation de l'état initial ou originaire du monde physique créé. Il s'agit en effet pour cette nouvelle physique d'un principe majeur: à la fin des *Principia*, l'article 206 de la quatrième partie suggère même que c'est en un sens le seul. Or une hypothèse cosmogonique était déjà fournie dans le *Monde*, interrompu en 1633, elle en constituait le chapitre VI. Mais ce n'est plus exactement la même hypothèse qui se retrouve en 1644 dans la troisième partie des *Principes*, aux articles 45, 46, et 47. Cet exemple, avec la différence entre ses deux versions, me semble illustrer quelques traits importants de la nécessité que la philosophie cartésienne confère aux principes de la physique.

*

La présentation de la physique en son intégralité doit, pour Descartes, commencer par une hypothèse sur l'origine du monde: l'état dans lequel le système cosmologique a été créé par Dieu est „la clé et le fondement de la plus haute et plus parfaite science que les hommes puissent avoir touchant les choses matérielles" (à Mersenne, 10 mai 1632). Très curieusement, du *Monde* aux *Principia*, cet état principal d'où tout le reste de la physique peut se déduire a priori a gardé son statut d'hypothèse, il est resté une supposition, une fable ou fiction, alors même que son contenu a changé d'un ouvrage à l'autre. Quel rôle

joue donc ici la pensée de Dieu, et notamment de sa toute-puissance? Qu'apporte-t-elle à cette fable, quel type de nécessité lui confère-t-elle ou lui retire-t-elle?

Commençons par la différence de contenu entre les deux versions de l'hypothèse cosmogonique. Celle du *Monde* met à l'origine le chaos: au premier instant de la création, Descartes pose une division effective de la manière par Dieu qui n'obéit à aucun ordre ni à aucune proportion. „Et supposons ... que Dieu la divise véritablement en plusieurs telles parties, les unes plus grosses, les autres plus petites, les unes d'une figure, les autres d'une autre, telles qu'il nous plaira de les feindre. Non pas qu'il les sépare pour cela l'une de l'autre en sorte qu'il y ait quelque vide entre deux" (il ne saurait en effet y avoir de vide en aucun monde possible): „mais pensons que toute la distinction qu'il y met consiste dans la diversité des mouvements qu'il leur donne, faisant que, dès le premier instant qu'elles sont créés, les unes commencent à se mouvoir d'un côté, les autres d'un autre; les unes plus vite, les autres plus lentement (ou même, si vous voulez, point du tout) et qu'elles continuent par après leur mouvement suivant les lois ordinaires de la Nature". Ainsi Descartes se donne, d'une part, les lois de la nature dont il va, au chapitre VII, chercher à appuyer la nécessité sur les perfections de Dieu, pour qu'elle égale celle des vérités mathématiques; et d'autre part, cet état initial qu'il appellera toujours „le chaos des poètes". De ce mélange confus, particules de toutes formes, de toutes tailles, mues de toute espèce de mouvements, il se fait fort de déduire le monde actuel avec son ordre. Car les lois de la nature „sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un monde très parfait", la forme du vrai monde que nous voyons autour de nous. La nécessité physique de l'ordre actuel se déduit ainsi nécessairement du chaos originel, grâce aux lois nécessaires librement établies par Dieu pour tous les mondes possibles.

Les *Principia* de 1644 transforment assez profondément cette hypothèse initiale, à l'article 46 de la troisième partie. Ils s'en expliquent dès l'article 47, en rappelant l'autre hypothèse, celle du chaos, qui était soutenue dans le *Monde* et mentionnée en 1637 dans le *Discours de la méthode*. „Car bien que ces lois de la nature soient telles qu'encore même que nous supposerions le chaos des poètes, c'est-à-dire une entière confusion de toutes les parties de l'univers, on pourrait toujours démontrer que par leur moyen cette confusion doit peu à peu revenir à l'ordre qui est à présent dans le monde, et que j'aie autrefois entrepris d'expliquer comment cela aurait pu être, toutefois ... „L'hypothèse du chaos n'est plus le point de départ, elle est évoquée sur le mode de la concession. Elle reste pourtant l'horizon ultime de toute intelligibilité physique, même quand les *Principia* lui substituent une autre hypothèse initiale. Il faut comprendre pourquoi ce nouveau point de départ, à l'article 46, et d'abord quel il est.

Le problème n'a pas changé: le monde physique étant plein, sa matière homogène et indéfiniment étendue en longueur, largeur et profondeur, comment Dieu l'a-t-il divisé au moment de la création? En quelles parties, de quelle taille et de quelle figure? Avec quels mouvements, de quelle vitesse et dans quelle direction? A la totale confusion du chaos,

Descartes substitue maintenant l'égalité la plus parfaite possible, le maximum d'ordre et de proportion. „Supposons donc, s'il vous plaît, que Dieu a divisé au commencement toute la matière dont il a composé ce monde visible en des parties aussi égales entre elles qu'elles ont pu être, *quam maxime inter se aequales*, et dont la grandeur était médiocre, c'est-à-dire moyenne entre toutes les diverses grandeurs de celles qui composent maintenant les cieux et les astres; et, enfin, qu'il a fait qu'elles ont toutes commencé à se mouvoir d'égale force, *aequaliter*, en deux diverses façons, à savoir:” (c'est le premier mouvement) „chaucune à part autour de son propre centre, au moyen de quoi elles ont composé un corps liquide, tel que je juge être le ciel; et avec cela” (c'est le second mouvement) „pluiseurs ensemble autour de quelques centres disposés en même façon dans l'univers, que nous voyons que sont à présent les centres des étoiles fixes”. Au lieu de partir du chaos, les *Principia* partent donc d'une parfaite égalité (*omnimoda aequalitas*, 47) ou au moins d'un maximum d'égalité (*quam maxime aequales*, 46).

Regardons-y en effet de plus près. Pour expliquer notre monde, Descartes se donne deux éléments empiriques au moins, triés a posteriori de l'expérience, c'est-à-dire du monde actuel observé, indispensables pour déterminer idéalement son état initial supposé.

a) Pour déterminer la taille de ses particules (aux XVIIème et XVIIIème siècles on dira les dès de Monsieur Descartes), il choisit la moyenne entre les tailles des corpuscules qui composent actuellement et effectivement les cieux et les astres. Même procédure pour ce qui est des mouvements.

b) Et surtout, ce qui est l'élément empirique le plus visible, pour déterminer le second mouvement de ses particules élémentaires, par lequel pluiseurs ensemble tournent autour d'un centre commun, Descartes se donne la carte du ciel tel qu'il est à présent, avec ses étoiles fixes, ses planètes et ses comètes. Par convention, il décide que les centres de ses tourbillons *initiaux* coïncideront avec les centres des étoiles fixes telle que nous les voyons à présent. S'il ne part plus du chaos mais de l'ordre, cet ordre tempère la parfaite égalité par une certaine inégalité, celle que donne à voir une belle nuit étoilée. Je „n'ai voulu concevoir aucune autre inégalité en l'univers que celle qui est en la situation des étoiles fixes, qui paraît si clairement à ceux qui regardent le ciel pendant la nuit, qu'il n'est pas possible de la mettre en doute”.

L'hypothèse initiale combine un maximum d'égalité avec un minimum d'inégalité. Le maximum d'égalité vient de considérations métaphysiques, qu'elles concernent Dieu ou l'*ego*, l'entendement connaissant. Le minimum d'inégalité provient de l'observation empirique, à savoir au moins l'inégalité de distance et de taille des étoiles observées. J'ai dû développer un peu longuement le contenu de cette hypothèse cosmogonique, pour éclairer les rapports entre cette supposition, principe nécessaire de toute la physique cartésienne, et la pensée de Dieu, le premier principe de la métaphysique avec l'*ego* du *cogito* sinon avant lui. Entre la nécessité physique de cette supposition et la nécessité du principe métaphysique, je vois trois principaux rapports à élucider pour finir.

1. Les termes d'un choix: les possibles et la toute-puissance de Dieu.

Une multiplicité de points de départ s'offre à la cosmogonie nouvelle qui se veut scientifique, et cette multiplicité a rapport avec la toute-puissance de Dieu dont la pensée devient ainsi solidaire d'un choix entre des possibles.

Descartes physicien dépasse dès le début le monde réel tel que nous l'observons, pour le situer par rapport à une pluralité d'autres mondes possibles ou, identiquement, par rapport à une pluralité d'états initiaux possibles pour notre monde. Il s'agit pour lui de choisir l'un de ces points de départ, sans d'ailleurs supposer pour autant que cet état initial ait jamais vraiment existé, qu'il soit un état historique effectif. La première phrase de l'article 45, malheureusement oubliée par la traduction française, le dit avec netteté: „bien plus, pour mieux expliquer les choses de la nature, *res naturales*, je vais aller rechercher leurs causes plus haut, *altius* qu'elles n'ont jamais existé, je crois, *quam ipsas unquam extitisse existimem*". Descartes remonte plus haut que tout état réel ou existant, même passé.

Mais la matière est infiniment divisible, composable, muable: comment savoir de quelle manière elle a été initialement divisée et mue? Nous ne pouvons déterminer a priori par le raisonnement la grandeur de ces parties, leur vitesse, les cercles qu'elles décrivent. „Ces choses ayant pu être ordonnées par Dieu en une infinité de diverses façons", il faut recourir à l'expérience pour „savoir laquelle de ces façons il a choisie, *quaenam prae caeteris elegerit*", laquelle il a élue de préférence aux autres, dit l'article 46. Ainsi l'acte créateur de Dieu se présente déjà ici comme plus tard chez Malebranche ou Leibniz, c'est une élection entre des possibles. Chacune de ces combinaisons possibles doit constituer pour notre esprit l'objet d'une imagination mathématique peut concevoir, imaginer ou entendre (les trois verbes devenant synonymes), bref feindre autant d'univers possibles. La toute-puissance divine fait de chacune de ces possibilités mathématiques idéales l'objet d'une création physique possible. Dieu peut la faire exister. D'où réciproquement la possibilité pour le physicien, en s'appuyant sur la toute-puissance divine, d'élargir à l'infini l'éventail physique des hypothèses cosmogoniques recevables, à condition bien sûr qu'il puisse en déduire le monde actuel effectivement observé. „C'est pourquoi, enchaîne l'article 46, il nous est maintenant libre de supposer celle que nous voudrions, pourvu que toutes les choses qui en seront déduites s'accordent entièrement avec l'expérience".

Ainsi se rejoignent l'imagination distincte du mathématicien (qui peut concevoir une infinité d'états de l'extension), la toute-puissance de Dieu (qui a choisi de donner l'existence physique à l'une de ces possibilités physico-mathématiques) et la liberté du

physicien (qui choisira la plus simple possible pour en faire le point de départ de sa cosmogonie, de son explication rationnelle).

II. Les raisons du choix: perfection de Dieu et intellection distincte.

Pourquoi, entre tous les points de départ possibles pour sa cosmogonie, le Descartes des *Principia* a-t-il préféré l'hypothèse des dés, alors que le Descartes du *Monde* avait préféré celle du chaos? L'article 47 donne la réponse. Cette préférence a deux raisons.

La première concerne Dieu, et sa perfection. „Il ne convient pas si bien à la souveraine perfection qui est en Dieu de le faire auteur de la confusion que de l'ordre". Cette déduction anticipe sur la doctrine malebranchiste ou leibnizienne de la simplicité des voies, et elle confère une sorte de nécessité métaphysique à l'hypothèse physique retenue. Le Dieu de Descartes n'est pas tenu, comme celui de Spinoza, de créer tous les possibles. Sa toute-puissance fait que chacun des mondes, ou des états du monde, que nous pouvons concevoir clairement et distinctement lui est également possible, c'est-à-dire est également faisable par lui. Mais sa perfection explique qu'il ait préféré aux autres celui qui a le plus d'ordre, qui est le plus proche de la parfaite égalité et n'a qu'une inégalité minimale, celle qu'on ne peut nier puisqu'on la constate, telle l'inégalité qu'on voit entre les étoiles.

Mais Descartes ajoute une seconde raison, car il n'aime guère spéculer sur les perfections de Dieu et leur hiérarchie: une raison qui touche à notre esprit et à son pouvoir de connaître. Avons-nous vraiment une idée claire et distincte du chaos? Dans le *Monde*, Descartes n'en doutait pas: puisque ce chaos ne renferme que de la matière étendue, des figures et des mouvements, toutes choses parfaitement claires, il ne saurait renfermer de contradiction cachée et Dieu peut le créer. Mais maintenant, dans les *Principia*, Descartes semble avoir un soupçon: est-ce que nous nous représentons bien le chaos comme possible? Si Descartes finit par préférer les dés au chaos, c'est aussi parce que „la notion que nous en avons est moins distincte, et *minus distincte a nobis percipi potest*", à cause que la confusion du chaos ne peut aussi être perçue par nous que moins distinctement. Est-ce bien une idée claire et distincte que les Poètes ont du chaos, serait-ce pas plutôt un simple mot, une non-idée, l'idée d'une non-chose, de ce qui ne peut même pas exister? Il ne peut y avoir à la fois et au même endroit une petite particule et une grosse, une particule qui va dans telle direction et dans la direction opposée, avec telle vitesse et avec une autre. La plus entière confusion, ce qu'on appelle le chaos, frise la contradiction. On rejoint donc ici une limite à la toute-puissance divine déjà signalée, comme une thèse métaphysique, dans la *sixième Méditation*: „car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec

distinction. Et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose, qu'alors que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir, *quod illud a me distincte percipi repugnaret*".

On voit ici comment s'établit la nécessité d'un principe physique, l'hypothèse cosmogonique des *Principia*, contre l'hypothèse d'abord retenue, celle du chaos. Cette justification se fait en deux temps. (1) S'il était possible pour moi de le concevoir clairement et distinctement, alors le chaos serait bien un objet de choix possible pour la toute-puissance de Dieu, mais cet objet ne semble pas convenir à un Dieu parfait, principe d'ordre et de proportion. Et (2) si, à la réflexion, il s'avère que je ne perçois pas assez distinctement ce qu'est le chaos, alors j'éviterai de rapporter à l'action divine un effet qui n'est rien. Certes la toute-puissance divine va au-delà de ce que je me représente. Mais elle n'est nullement atteinte ou diminuée par la nécessité physique qui exclut seulement le contradictoire, un effet qui n'est rien, ce qui n'est même pas une possibilité. Elle n'a rien à faire ici. Elle n'intervient pas plus pour soutenir l'hypothèse du chaos que celle du vide.

III. Le statut de l'hypothèse ou la fiction d'un choix.

Un troisième rapport unit l'hypothèse cosmogonique des *Principia* et la pensée de Dieu, et renvoie une dernière fois à sa toute-puissance. Il tient au caractère hypothétique de la cosmogonie dans tous les écrits de Descartes, au statut de fiction assigné à son point de départ. Car la thèse métaphysique de la toute-puissance divine n'est pas une hypothèse, et elle permet d'établir que nulle hypothèse cosmogonique (pas plus celle des *Principia* que du *Monde*) ne sera jamais une thèse. Elle établit qu'elles sont toutes nécessairement fausses puisque Dieu n'a pas commencé par créer le monde comme le dit cette hypothèse, ou toute autre de la science nouvelle, qui remonte plus haut que l'existence actuelle donnée.

En fait ou en vérité, selon l'article 45, Dieu a créé dès le début la monde physique des corps avec toute la perfection qu'il a présentement et que nous lui voyons. C'est seulement pour nous faciliter à nous-mêmes la compréhension de son mécanisme effectif actuel que nous reconstruisons, idéalement mais fictivement, un état initial plus simple à partir duquel déduisons une cosmogonie. Qu'est-ce qui nous convaine, selon Descartes, que ces reconstitutions scientifiques d'une origine et d'une histoire idéales du monde sont fausses, absolument parlant? Non point seulement la religion, en l'occurrence la foi chrétienne et la Bible; mais aussi bien la raison naturelle, la philosophie première ou métaphysique. „Parce que, considérant la toute-puissance de Dieu, *attendendo ad immensam Dei potentiam*, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu dès le commencement toutes les perfections qu'il devait avoir, *non possumus existimare illum unquam quidquam fecisse, quod non omnibus suis numeris fuerit absolutum*”, nous ne pouvons pas admettre que Dieu ait fait

quelque chose qui n'ait pas été absolument abouti, accompli, achevé sous tous ses aspects et en tous ses éléments.

Ici, la pensée de Dieu et de sa toute-puissance oblige l'homme à admettre dans la réalité des choses l'achèvement réel, d'un seul coup et jusqu' à son terme, du mouvement que notre imagination se représente laborieusement, en le déployant idéalement dans la durée, pour mieux comprendre. Dieu par sa toute-puissance porte d'emblée à l'absolu ce que le connaître humain dans sa finitude (entendre, imaginer, feindre, concevoir, peu importe) reconstitue par étapes, pas à pas, sans pouvoir peut-être parcourir tout le chemin.

*

Je conclus brièvement, à partir de la richesse et de la complexité de l'exemple que nous venons d'étudier. Je me demandais: en les rapportant aux principes métaphysiques, et d'abord à Dieu et sa toute-puissance, Descartes a-t-il augmenté ou diminué la nécessité de ses principes physiques? Je crois pouvoir répondre maintenant: il a fait les deux, sans contradiction, parce qu'il a situé cette nécessité — et voilà justement son originalité et peut-être son actualité.

En fondant la nécessité de ces principes physiques, il l'a consolidée. Il lui a conféré, grâce à son rapport métaphysique au créateur de toutes choses, une portée ontologique. Elle atteint à la vérité de la chose même, telle qu'elle est en soi. Par la garantie d'un accord entre notre faculté de concevoir clairement et distinctement et la vérité des choses qui existent en dehors de nous, il a échappé au mythe d'un esprit enfermé dans un monde de représentations subjectives et de constructions théoriques.

Mais en la fondant, il l'a mise à sa place, qui n'est pas la plus haute. La nécessité des principes de la physique est située, dans la mesure où elle est subordonnée au champ de notre connaissance en général et à ses deux principes métaphysiques particuliers: l'*ego du cogito*, qui porte en lui sous forme de règles naturelles, notions primitives ou idées innées, les cadres de notre savoir; et le Dieu tout-puissant et incompréhensible, clairement et distinctement reconnu comme au-delà de toute nécessité qui voudrait s'imposer à lui, logique, physique, mathématique ou autre.

Ainsi, sans être jamais si peu que ce soit restreinte comme de l'extérieur, la nécessité des principes physiques n'est jamais non plus conduite à se fermer sur elle-même comme sur un absolu. Descartes a essayé de montrer qu'elle est portée à son absolu par autre chose qu'elle-même. A nous de juger s'il a réussi, et, s'il a échoué, à nous de décider s'il faut reconner à l'entreprise.

József Attila Tudományegyetem
Filozófiai Intézet

Lsz: 19285

METHODISCHER ZWEIFEL UND MODERNER SKEPTIZISMUS

Humes Zweifelsargumente als Antwort auf
Descartes

.....Wolfgang RÖD

Einleitung

Selten wurde einem Philosophen-Jubiläum so viel Aufmerksamkeit geschenkt wie Descartes' vierhundertstem Geburtstag, und niemand wird bestreiten, daß die Cartesianische Philosophie das Interesse, auf das sie stößt, auch nach vier Jahrhunderten noch verdient. Descartes würdigen kann aber nicht nur heißen, sich seine philosophischen und wissenschaftlichen Theorien vergegenwärtigen, sondern seine Bedeutung tritt erst dann deutlich zutage, wenn man auch darauf achtet, wie die von ihm ausgehenden gedanklichen Impulse im späteren neuzeitlichen Denken weitergewirkt haben, und wenn man darüber hinaus fragt, welche seiner Auffassungen akzeptabel und welche abzulehnen sind. Die folgenden Überlegungen gehen in diese Richtung; sie stellen einen Versuch dar, einen Aspekt der vom Cartesianismus ausgehenden Wirkung anhand eines einzelnen Beispiels – nämlich mit Bezug auf Humes Auseinandersetzung mit dem Cartesianischen Zweifel – zu beleuchten und zugleich zu fragen, welche Elemente des Cartesianismus auch angesichts der von Hume geübten radikalen Kritik Bestand haben. Es soll sich zeigen, daß es einen Aspekt von Descartes' Metaphysik gibt, der auch heute noch positiv zu bewerten ist. Descartes war nicht Wegbereiter eines Denkens, das, wie die Vertreter der Postmoderne meinen, inzwischen durch ein andersartiges überholt wurde;

der Cartesianismus ist vielmehr als einer der wichtigsten Schritte auf einem Wege zu verstehen, dessen Ende noch keineswegs erreicht ist.

Wenn Descartes und Hume einander vergleichend gegenübergestellt werden, so ist das ungewöhnlich. Dennoch handelt es sich, wie im Folgenden deutlich werden soll, nicht um eine Verbindung, die der Freude am Paradox oder der Wertschätzung von Kontrasten entspringt. Ebensovienig gibt bei der Wahl des Themas jene rein äußerliche Assoziation den Ausschlag, die auf der Tatsache beruht, daß Hume seine Philosophie in La Flèche, wo Descartes das Collège besucht hatte, ausarbeitete. Die Motive liegen tiefer: Sie haben mit Fragestellungen zu tun, die Hume und Descartes gemeinsam waren. Die Beziehung zwischen Humes und Descartes' Philosophie braucht nicht konstruiert zu werden, sondern sie ist von seiten Humes historisch gegeben. Hume hat sich mit Descartes, gleichsam als seinem Antipoden, bald ausdrücklich, bald ohne namentliche Erwähnung auseinandergesetzt, wobei der Gegensatz der grundlegenden Auffassungen deutlich zutage trat. Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Abschnitt XII der *«Enquiry concerning Human Understanding»*, in dem nicht nur Descartes erwähnt wird, sondern in dem skeptizistische Argumente vorgetragen werden, die eine gewisse Parallelität mit den Stufen des methodischen Zweifels in Descartes' I. Meditation aufweisen. Damit wird keineswegs eine Verwandtschaft der philosophischen Standpunkte behauptet; wie auch die Verschiedenheit der Humes und Descartes' Zweifel zugrunde liegenden Intentionen weder gelehnt noch abgeschwächt werden soll. Descartes bediente sich des methodischen Zweifels, um die Skepsis prinzipiell zu überwinden und zu zeigen, daß Züge der Wirklichkeit selbst zuverlässig erkannt werden können, ja daß dies unter Umständen unabhängig von der Erfahrung möglich ist; Hume stellte dagegen skeptische Argumente auf, um den Anspruch sicheren Wissens, den die Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts erhoben, als hinfällig zu erweisen.

Dennoch gibt es, mindestens in formaler Hinsicht, Gemeinsamkeiten zwischen Descartes und Hume, die einen Vergleich sinnvoll erscheinen lassen, insbesondere im Hinblick auf den Zweifel: Beide haben gefragt, ob radikaler Skeptizismus möglich sei, und bei beiden beruht der Zweifel auf derselben Grundvoraussetzung, nämlich auf der Annahme, daß wir unmittelbar nur von Bewußtseinsinhalten, nicht von einer bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit, wissen, bzw. daß uns direkt nur Ideen (als Vorstellungsinhalte), nicht aber Dinge „hinter“ den Ideen bekannt sind. Hume stimmt mit Descartes auch insofern überein, als sich der Zweifel bei ihm, ähnlich wie bei Descartes, vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) auf die Annahme richtet, daß Ideen unter Umständen wirkliche Gegenstände repräsentieren.

Im Folgenden werden zunächst Descartes' methodischer Zweifel (erster Abschnitt) und Humes skeptische Argumente (zweiter Abschnitt) skizziert, um einen Vergleich möglich zu machen (dritter Abschnitt). Dieser Vergleich bereitet die abschließende Frage vor, wie angesichts des Gegensatzes der erörterten Positionen Stellung genommen werden soll.

Die Stufen des Cartesianischen Zweifels

Da im Folgenden die Auffassung vertreten wird, daß sich der methodische Zweifel vor allem auf die Annahme richtet, daß unter gewissen Bedingungen Ideen objektiv bzw. Urteile wahr sind, soll zunächst angegeben werden, in welchem Sinne hier von „Objektivität“ und „Wahrheit“ gesprochen wird. Anschauliche Ideen sollen objektiv heißen, wenn sie denkunabhängige Dinge entsprechen, und ähnlich soll von der Objektivität von Begriffen gesprochen werden, wenn diese abstrakten Gegenständen zugeordnet sind. Urteile mögen wahr heißen, wenn sie sich auf unabhängig vom Bewußtsein bestehende Tatsachen beziehen. Um zu verstehen, in welchem Sinne Descartes an der Objektivität von Ideen zweifelte, muß man die grundlegende Voraussetzung seines Zweifels beachten, nämlich die Annahme, daß uns unmittelbar immer nur *vorgestellte*, nicht bewußtseinsunabhängige Gegenstände präsent sind. Auf Grund dieser Voraussetzung, die abkürzend als ideistische Annahme bezeichnet werden soll¹, läßt sich fragen, wie wir wissen können, daß den bewußtseinsimmanenten Ding-Vorstellungen bewußtseinsunabhängige Dinge entsprechen, bzw. woran wir erkennen können, daß unseren Begriffen abstrakte Entitäten – „wahrhafte und unveränderliche Naturen“² – entsprechen. Dem methodischen Zweifel liegt mit anderen Worten der Gedanke zugrunde, daß sich das Bewußtsein unmittelbar nicht auf denkunabhängige Dinge, sondern auf Ideen, d.h. „Bilder von Dingen“³, richtet, und daß Ideen im allgemeinen, also auch distinkte Ideen (Begriffe), keine Merkmale aufweisen, die erkennen lassen, ob ihnen Objekte entsprechen, so daß es grundsätzlich möglich ist, sie als rein subjektive Phänomene zu betrachten.

Descartes' Zweifelsargumente in der I. Meditation und zu Beginn des IV. Teil des *«Discours de la méthode»* gehören zwei verschiedenen Ebenen an, nämlich der Ebene des anschaulichen Vorstellens und der Ebene des begrifflichen Denkens. In bezug auf Ideen der Anschauung wird zunächst gefragt, ob sie den Gegenständen ähnlich sind; danach wird die Annahme, daß es denkunabhängige Gegenstände „hinter“ unseren anschaulichen Ideen gebe, in Zweifel gezogen. Während der Zweifel der ersten Art nur eine bestimmte Form des Realismus – den sogenannten naiven Realismus – erschüttert, stellt der Zweifel der zweiten Art die realistische Deutung der Wahrnehmung überhaupt in Frage. Bezweifelt man nämlich, daß sich anschauliche Ideen auf denkunabhängige Dinge in Raum und Zeit beziehen, dann läuft das darauf hinaus, daß sie sich nicht mehr wesentlich von den Traumvorstellungen unterscheiden. Wie die Ideen im Traum wären die anschaulichen Ideen im allgemeinen zwar intentional auf Gegenstände gerichtet, den intentionalen Gegenständen könnten aber keine denkunabhängigen Dinge zugeordnet werden.

Solange nicht ausgeschlossen werden kann, daß alle unsere anschaulichen Ideen von der Art von Traumbildern sind, die ebenso intentional auf dingartige Gegenstände

gerichtet sind wie Wahrnehmungen, ist nicht sicher, daß es eine Wirklichkeit außerhalb unseres Bewußtseins gibt. Dabei braucht man Descartes nicht zu unterstellen, er habe den Zweifel auf die Ununterscheidbarkeit von Traum und Wachbewußtsein gestützt.⁴ Der Hinweis auf die Träume soll vielmehr lediglich hervorheben, daß wir zunächst keine Gründe für die Annahme einer Entsprechung zwischen vorgestellten und realen Dingen haben bzw. daß sich den Ideen im Sinne von Vorstellungsinhalten nicht mit Sicherheit entnehmen läßt, ob es ihnen korrespondierende bewußtseinsunabhängige Gegenstände gibt.

Auf der Ebene des begrifflichen Denkens betrifft der Zweifel ebenfalls den Objektbezug von Ideen, in diesem Falle jedoch nicht die Objektivität anschaulicher Ideen, sondern allgemeiner Begriffe. Es geht um die Frage, ob Begriffe, d.h. distinkte und prinzipiell vom Körper (namentlich von Vorgängen im Nervensystem) unabhängige Ideen, auf Gegenstände bezogen werden können. Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht mehr um konkrete Dinge, sondern um allgemeine Entitäten, in Descartes' Terminologie: um wahrhafte und unveränderliche Naturen. Die Annahme, daß sich bestimmte Begriffe, namentlich eingeborene Ideen, auf Gegenstände beziehen, ist aber, wie die entsprechende Annahme in bezug auf anschauliche Ideen, zunächst nicht begründet und kann daher in Zweifel gezogen werden. Daß gewissen Begriffen abstrakte Entitäten entsprechen, ist in der Tat alles andere als selbstverständlich. Hier setzt der Zweifel an: Es könnte sein, daß es abstrakte Entitäten gibt, daß sie aber in anderer Weise zusammenhängen als unsere Begriffe; es könnte aber auch sein, daß es überhaupt keine solchen Entitäten gibt. In beiden Fällen wäre unser begriffliches Denken eine Art Traum, nämlich ein Traum der Vernunft. So wie wir es im Traum mit anschaulichen Ideen zu tun haben, die wir für Ideen denkunabhängiger Dinge halten, so hätten wir es, wenn die Ordnung unserer Begriffe nicht eine ideale Ordnung abbildete, im vernünftigen Denken mit Begriffen zu tun wäre, die wir für Entsprechungen abstrakter Entitäten hielten, ohne daß eine Entsprechung vorläge.

Auch Ideen wie „Ausdehnung“, „Größe“, „Zahl“⁵ sind nicht notwendig objektiv. Descartes nahm an, daß die komplexen „Naturen“ – z.B. die „Natur“ des menschlichen Körpers – aus einfachen „Naturen“ zusammengesetzt sind. In den *«Meditationes de Prima Philosophia»* scheint er nur noch zwei einfache Naturen angenommen zu haben, nämlich die vernünftige und die körperliche Natur.⁶ In der II. Meditation ist von der körperlichen Natur als Beispiel jener „magis simplicia et universalia“ die Rede, die man, wie es scheint, für wahr (vera) halten kann, auch wenn man an der Objektivität aller anschaulichen Ideen zweifelt. Tatsächlich läßt sich aber zunächst auch an der Objektivität einfacher Ideen zweifeln. Obwohl Descartes im weiteren Verlauf zu zeigen suchte, daß die Idee der Natur von Körpern (d.i. der Ausdehnung) einen Objektbezug habe, und daß daher auch die Sätze der Geometrie, deren Gegenstand die „natura corporea“ ist, als wahr anzusehen seien, läßt sich doch den Ideen der Ausdehnung, der Gestalt, der Größe nicht unmittelbar entnehmen, daß sie sich auf eine unabhängig von

uns vorhandene „Natur“ als (allgemeinen) Gegenstand beziehen. Solange man sich auf Ideen (als Vorstellungsinhalte) beschränkt, läßt sich nicht ausschließen, daß auch einfache Ideen, die als fundamentale Kategorien der Gegenstandserkenntnis fungieren, lediglich subjektiven Charakter haben.

Der entscheidende Gedanke ist auch beim Zweifel auf der Ebene des Verstandes, daß sich dem Inhalt von Begriffen nicht entnehmen läßt, ob sie sich auf denkunabhängige (ideale) Gegenstände – auf Wesenheiten oder ewige, denkunabhängige Formen⁷ – beziehen. Die Metapher eines sehr mächtigen bösen Dämons (eines *genius malignus*), mit deren Hilfe Descartes die Objektivität von Verstandesbegriffen wie „Ausdehnung“, „Gestalt“ und „Größe“ in Frage stellte, ist dagegen entbehrlich, so wie auf der Ebene der Anschauung die Erwägung entbehrlich ist, daß wir vielleicht immer träumten. Hinter jener Metapher steht der Gedanke, daß sich dem Inhalt von Begriffen (bzw. von distinkten Ideen) ebensowenig wie dem Inhalt anschaulicher Vorstellungen ein Kriterium der Objektivität entnehmen läßt. Deshalb kann man nicht nur bezweifeln, daß sie korrekte Repräsentanten irgendwelcher Entitäten sind, sondern es läßt sich auch bezweifeln, daß sie überhaupt Entitäten repräsentieren.

Im vorliegenden Zusammenhang wird lediglich der Zweifel an der Objektivität von Begriffen und Urteilen erörtert, weil diese Art des Zweifels allein systematisch relevant ist. Von der therapeutischen Funktion des Zweifels, die darin besteht, Vorurteile zu überwinden und unbegründete Meinungen außer Kraft zu setzen, wird dabei abgesehen. Auch auf den Zweifel an der im Alltag naiv vertretenen, sich fast instinktiv einstellenden Überzeugung, daß Wahrnehmungsideen den wahrgenommenen Dingen ähnlich sind, braucht hier nicht eingegangen zu werden; es ist zwar erkenntnistheoretisch von Interesse, sofern er den kritischen Realismus nahelegt, wie ihn Descartes vertrat, er spielt aber bei der Grundlegung der Metaphysik keine Rolle. Für die Metaphysik, näherhin für jenen Aspekt der Cartesianischen *Philosophia Prima*, der anachronistisch als Theorie der Erfahrung bezeichnet werden kann, sind nur Argumente relevant, die die Auffassung gewisser Ideen als Repräsentanten von – konkreten oder abstrakten – Gegenständen überhaupt in Frage stellen.

Um die Tragweite des methodischen Zweifels zu ermessen, muß man sich vor Augen halten, daß es Descartes letzten Endes nicht so sehr um die Zuverlässigkeit von Wahrnehmungsurteilen oder um Unterscheidung von Wachen und Träumen, sondern vor allem um die Frage ging, ob realwissenschaftliche Theorien realistisch interpretiert werden dürfen oder nicht. Hinter seinen Überlegungen über Träume und über die Möglichkeit der Täuschung durch einen verschlagenen mächtigen Dämon steht die Frage, ob wissenschaftliche Theorien als Beschreibungen von Strukturen der Wirklichkeit selbst aufgefaßt werden dürfen oder ob es sich bei ihnen um rein subjektive Konstruktionen handelt. Solange dem methodischen Zweifel nicht die Spitze genommen wird, bleibt eine instrumentalistische Deutung der Wissenschaft möglich, das heißt, es läßt sich nicht ausschließen, daß wissenschaftliche Theorien lediglich Mittel zur Ord-

nung von Daten und zur Vorhersage künftiger Beobachtungen sind. Wäre es so, dann könnten sie grundsätzlich nicht als wahr (im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit) gelten, sondern sie ließen sich nur im Hinblick auf ihre prognostische Brauchbarkeit bewerten. Diese Problematik ist durch die weitere Entwicklung des philosophischen Denkens keineswegs obsolet geworden, wie z.B. Poppers Bemühungen um die Durchsetzung einer realistischen bzw. um die Abwehr einer instrumentalistischen Deutung wissenschaftlicher Theorien zeigen.⁸ Descartes argumentierte, so wie Popper im 20. Jahrhundert, zugunsten einer realistischen Auffassung wissenschaftlicher Theorien; anders als Popper war er jedoch überzeugt, daß das nur auf der Ebene der Metaphysik möglich sei.

Nur wenn man beachtet, daß der methodische Zweifel vor allem Zweifel am Objektbezug von Begriffen und Urteilen bzw. von Theorien ist, läßt sich die systematische Bedeutung der Forderung, an allem zu zweifeln,⁹ richtig verstehen. Sie wird mißverstanden, wenn Descartes von Anhängern der Sprachspieltheorie entgegengehalten wird, die Forderung, „an allem“ zu zweifeln, sei grundsätzlich unerfüllbar, weil das Sprachspiel des Zweifels gar nicht möglich wäre, wenn nicht die ihm zugrunde liegenden Annahmen akzeptiert würden. Da sich diese Annahmen selbst nicht mehr bezweifeln lassen, könne der Zweifel nicht universal sein.¹⁰ Tatsächlich hat Descartes nur in dem Sinne „an allem“ gezweifelt, als er in bezug auf *alle* Ideen die Annahme der Objektivität bzw. in bezug auf *alle* Urteilen (einschließlich der evidenten) die Annahme der Korrespondenz mit denkunabhängigen Tatsachen in Frage stellte. Die Annahme des Gegenstandsbezugs von Ideen bzw. des Tatsachenbezugs von Urteilen ist, wie die Überlegungen der I. Meditation zeigen sollen, solange nicht über jeden Zweifel erhaben ist, als sie nicht begründet ist.

Im übrigen spricht gegen die Ansicht, Descartes habe in dem Sinne universal gezweifelt, daß er die Wahrheit aller Sätze aufgehoben habe, die Tatsache, daß er sich auf Prinzipien stützte, die er nicht dem Zweifel unterwarf, zum Beispiel auf den Grundsatz „Um denken zu können, muß man sein“. Hätte er diesen Grundsatz nicht dem Zweifel entzogen, dann hätte er nicht vom „Cogito“ zum „sum“ übergehen können. Ebenso nahm er das Prinzip der Kausalität vom Zweifel aus, denn hätte er nicht angenommen, daß alle Vorgänge von einer Ursache abhängen und daß diese Ursache mindestens so vollkommen sei wie das durch sie Bedingte, dann hätte er nicht vom denkenden Ich auf Gott als das absolut vollkommene, die Wahrheit evidenten Urteile garantierende Wesen zurückschließen können. Die entscheidenden Schritte, in denen der Zweifel am Objektbezug von distinkten Ideen bzw. von Urteilen auf Grund distinkter Ideen überwunden wird, wären mit einem Wort nicht möglich, wenn nicht gewisse Prinzipien verfügbar wären, die vom methodischen Zweifel nicht betroffen sind. Ob (und eventuell wie) von Descartes' Standpunkt aus solchen Grundsätzen eine Sonderstellung zuerkannt werden kann, ist eine andere Frage.

Geht man davon aus, daß der Zweifel in seiner systematischen Funktion die Objektivität distinkter Ideen und evidenter Urteile betrifft, dann wird auch ein anderes Mißverständnis ausgeschaltet, nämlich die Meinung, das Cartesianische Zweifelspostulat beziehe sich ausschließlich auf Aussagen. Zwar hat Descartes gemeint, daß keine der Tradition entnommene Ansicht von vornherein der Bezweifelbarkeit entzogen werden dürfe, aber der Zweifel erschöpft sich nicht darin, Sätze, in denen solche Meinungen ausgedrückt sind, so zu behandeln, als wären sie falsch. Daß Descartes in einem allgemeineren Sinn von „Zweifel“ sprach, geht zum Beispiel daraus hervor, daß es in der Synopsis der *«Meditationen»* heißt, es sollten die Gründe dargelegt werden, „derentwegen wir an allen Dingen, vor allem an den materiellen, zweifeln können“,¹¹ und nach den *«Prinzipien»* beginnt die Wahrheitssuche damit, daß wir zweifeln „ob es überhaupt irgendwelche wahrnehmbaren oder anschaulich vorstellbaren Dinge gebe“. ¹² Natürlich erstreckt sich der Zweifel auch auf Aussagen, so wie Descartes auch das erste Ergebnis des methodischen Zweifels, nämlich das „Ego sum, ego existo“, als „Aussage“ (pronuntiatum) ¹³ bezeichnete; aber der Umstand, daß er den Zweifel nicht auf Aussagen einschränkte, sondern allgemeinere Formulierungen wählte, weist darauf hin, daß es der Zweifel in seinem Kern nicht mit Sätzen zu tun habe, sondern mit der Annahme, daß die in Sätzen ausgedrückten Urteile unter bestimmten Umständen wahr sein – das heißt, sich auf Objekte außerhalb des Denkens beziehen und mit ihnen übereinstimmen – könnten.

Humes skeptische Argumente

Vergleicht man Descartes' methodischen Zweifel mit Humes Zweifelsargumenten im Abschnitt XII der *«Enquiry Concerning Human Understanding»*, so fällt eine zweifache Übereinstimmung auf. Erstens hat sich Hume, wie Descartes, mit der Frage nach dem Objektbezug von Ideen auseinandergesetzt, also jenes Problem anvisiert, das nach der hier vorgeschlagenen Deutung auch im Mittelpunkt von Descartes' Überlegungen steht. Zweitens hat Hume, ebenso wie Descartes, dem Zweifel auf der Ebene der Sinneswahrnehmung – als Zweifel an der Zuverlässigkeit und als Zweifel am Gegenstandsbezug von Wahrnehmungen überhaupt – den Zweifel auf der Ebene der Vernunft gegenübergestellt. ¹⁴ Die formale Parallelität ist so augenfällig, daß sie kaum als zufällig betrachtet werden kann.

Beim Zweifel an der Zuverlässigkeit von Wahrnehmungen (bzw. von Urteilen auf Grund von Wahrnehmungen) fand Hume ebensowenig unüberwindliche Schwierigkeiten wie Descartes, da er davon ausging, daß sich Wahrnehmungstäuschungen in der Regel leicht korrigieren lassen. Anders verhält es sich mit dem Zweifel an der Existenz von Dingen, auf die wir Wahrnehmungsvorstellungen quasi instinktiv beziehen. In

dieser Hinsicht trieb Hume die Skepsis wesentlich weiter als Descartes: Anders als dieser bezweifelte er nicht nur, daß der Objektbezug von Ideen mit Sicherheit festgestellt werden könne, sondern er wies bereits die Frage nach einem möglichen Objektbezug zurück. Die Annahme einer Repräsentation von Dingen durch Ideen ist mit anderen Worten eine empirische Hypothese, die, wie alle derartigen Hypothesen, nur zulässig ist, wenn ihre Überprüfung prinzipiell möglich ist. Voraussetzungsgemäß sind aber nur Ideen, nicht jedoch Dinge „hinter“ den Ideen, die vermeintlich repräsentiert werden, unmittelbar bekannt, so daß der Vergleich von Ideen und Dingen unmöglich und somit die Annahme einer Repräsentation weder verifizierbar noch falsifizierbar ist. Wenn sich aber gar nicht sinnvoll fragen läßt, ob Wahrnehmungen Dinge repräsentieren, dann wird dem Zweifel in der Cartesianischen Form der Boden entzogen: Es geht nach Hume nicht darum, ob die Frage nach dem Gegenstandsbezug von Wahrnehmungen positiv beantwortet werden kann, sondern darum, ob sie sich überhaupt stellen läßt.

Wie Descartes unterwarf auch Hume in einem zweiten Schritt die Vernunft-erkenntnis dem Zweifel. Auf Descartes' Annahme einer Irreführung durch einen Betrüger-Gott bzw. einen boshaften Dämon (einen *genius malignus*) ging Hume dabei nicht ein, so wie er auch, in ausdrücklichem Gegensatz zu Descartes, die Berufung auf die Wahrhaftigkeit des höchsten Wesens ablehnte.¹⁵ Die Zweifelsgründe, die er anführte, ähneln eher den Bedenken, die Descartes im «Discours de la méthode» andeutete, wo es heißt: „Weil es Menschen gibt, die sich beim Schließen selbst in bezug auf die einfachsten Gegenstände der Geometrie irren und Paralogismen produzieren, urteilte ich, daß ich wie jeder andere irrumsanfällig sei, und wies als falsch alle Argumente zurück, die ich früher für Beweise gehalten hatte.“¹⁶ Auch hier geht aber Humes Skeptizismus entschieden über den Cartesianischen methodischen Zweifel hinaus. Während Descartes auf Grund der Tatsache, daß Fehlschlüsse vorkommen, die Zuverlässigkeit von Raisonnements generell (somit auch die Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Raisonnements) in Frage stellte, wollte Hume zeigen, daß Sätze der Wissenschaften niemals perfektes Wissen ausdrücken. Zu diesem Zweck argumentierte er, daß die Vernunft im allgemeinen nicht mehr als zuverlässig gelten könne, wenn sich die Grundlagen der vernünftigsten Wissenschaft, nämlich der Geometrie, als unsicher erweisen. Die Geometrie besitzt seiner Ansicht nach nicht die ihr gewöhnlich zugeschriebene Sicherheit, weil ihre Grundbegriffe – wie „Punkt“, „Raum“, „Kontinuum“¹⁷ – nicht Vernunftbegriffe, sondern unpräzise anschauliche Vorstellungen sind. Hume meinte sogar der Mathematik (vor allem im Hinblick auf Paradoxien des Unendlichen) „Absurditäten und Widersprüche“ anlasten zu können.¹⁸ Wegen der Anschauungsabhängigkeit der geometrischen Grundbegriffe hielt er die Urteile, in denen diese Begriffe vorkommen, für anschauungsabhängig, das heißt, er erblickte in ihnen nicht Urteile der reinen Vernunft, sondern betrachtete sie als empirische Hypothesen. Sind sie aber auf Grund von Erfahrungen zustande gekommene Verallgemeinerungen, dann können sie als nicht als wahr, sondern nur als

wahrscheinlich gelten. Die Pointe der Überlegung ist leicht zu sehen: Wenn nicht einmal die Geometrie, die als Muster einer rationalen Disziplin gilt, perfektes Wissen darstellt, wie kann dann die Vernunft im allgemeinen als Vermögen absolut zuverlässiger Urteile gelten? Läßt sich der rationalistische Anspruch unbedingter Wahrheit nicht einmal in bezug auf die Mathematik aufrechterhalten, dann ist er allgemein hinfällig. Wenn sich die Vertreter der rationalistischen Metaphysik auf das Beispiel der Geometrie berufen, um den Anspruch perfekter Erkenntnis als erfüllbar darzustellen, hat das Beispiel schlecht gewählt, weil diese Wissenschaft, wie Hume meinte, gar kein sicheres Wissen enthält. (Im «Treatise» hat Hume eine andere, auf den Wahrheitsanspruch als solchen gerichtete Strategie verfolgt, auf die jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht einzugehen ist.⁹⁾)

Humes Auffassung wird offenbar dem Charakter mathematischer Begriffe nicht gerecht. Descartes' Auffassung ist in dieser Hinsicht der Humeschen überlegen, weil sie es erlaubt, von nicht-empirischen Begriffen zu sprechen. Sie weist allerdings ihrerseits eine Schwäche auf, die sich zum Mangel der Humeschen Auffassung komplementär verhält: Descartes kennzeichnete gewisse Ideen als „eingeboren“ und stellte sie damit als etwas dar, das nicht vom Geist erzeugt, sondern in einer Art intellektueller Anschauung rezipiert wird. Für konstruierte Begriffe ist im Rahmen einer solchen Auffassung kein Platz. In dieser Hinsicht war Descartes noch weit von der Kritischen Philosophie entfernt, die sowohl den Humeschen Skeptizismus, als auch den Cartesianischen Rationalismus durch die Einsicht überwand, daß es Begriffe gibt, die wir weder auf Reize von seiten materieller Dinge noch auf Einsicht in ideale Sachverhalte zurückzuführen brauchen, weil angenommen werden kann, daß wir sie denkend erzeugen bzw. konstruieren, um aus Daten Gegenstände und aus Gegenständen die Welt aufzubauen.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verglichenen Auffassungen

Wenn auch Hume, wie angenommen werden darf, an die von Descartes erörterten Zweifelsgründe anknüpfte, heißt das nicht, daß er dasselbe Ziel vor Augen hatte wie dieser. Ihm ging es nicht, wie Descartes, um die Überwindung des extremen Zweifels im Interesse der Begründung des rationalistischen Erkenntnisideals, sondern er wollte zeigen, daß die Zweifelsargumente in einen definitiven, allerdings nur theoretischen, Skeptizismus münden. Wenn man mit Descartes erst einmal den Schritt zum radikalen Zweifel an der Wahrheit von Urteilen im allgemeinen getan hat, dann führt nach Hume kein Weg mehr über die Grenzen des Bewußtseins hinaus; nicht einmal die Frage nach einem möglichen Gegenstandsbezug von Ideen läßt sich mehr stellen.

Descartes' und Humes Zweifel beruhen auf derselben Prämisse, nämlich auf der oben erwähnten ideistischen Voraussetzung: Beide haben angenommen, daß die Gegenstände, die wir unmittelbar kennen, Bewußtseinsinhalte sind, die wir naiverweise unter gewissen Umständen als Repräsentanten denkunabhängiger Dinge auffassen, und beide haben diese grundlegende Annahme nicht dem Zweifel unterworfen. Descartes und Hume zogen jedoch aus dieser Prämisse unterschiedliche Konsequenzen. Während Descartes an die Möglichkeit glaubte, im Bereich der Ideen einen Ansatzpunkt für die Überbrückung der Kluft zwischen dem Bewußtsein und der Wirklichkeit an sich finden zu können, bleiben wir nach Hume endgültig innerhalb der Grenzen des Bewußtseins eingeschlossen. Weil Descartes metaphysische Argumente für zulässig hielt, konnte er versuchen, den Glauben an den Objektbezug gewisser Ideen und Urteile mit metaphysischen Mitteln zu rechtfertigen. Demgegenüber lehnte Hume die Metaphysik prinzipiell ab und gelangte daher zu der Überzeugung, daß sich der Glaube an die Objektivität von Ideen nicht rechtfertigen lasse. Daher zog er sich auf den Standpunkt zurück, daß man sich darauf beschränken müsse, die Entstehung dieses Glaubens psychologisch zu erklären. Infolge der Abkehr von der Metaphysik als *Philosophia Prima* endete Hume beim Szientismus, das heißt, er leugnete die Möglichkeit eines Wissens außerhalb der Einzelwissenschaften. Obwohl er richtig sah, daß Descartes' Bemühungen in mancher Hinsicht anfechtbar waren, ging er fehl, wenn er folgerte, daß die Metaphysik überhaupt preisgegeben werden müsse. Humes philosophische Resignation ist, wie unten angedeutet werden soll, nicht unvermeidlich.

Descartes war sich darüber im klaren, daß der Schritt von den Ideen (im Sinne von Vorstellungsinhalten), deren Vorhandensein nicht in Frage gestellt wird, zu einer Wirklichkeit jenseits des Bewußtseins auf Grund der ideistischen Voraussetzung nur an den Vorstellungsinhalten selbst ansetzen kann. Nun läßt sich aber dem Inhalt von Ideen nicht entnehmen, ob ihnen bewußtseinsunabhängige Gegenstände entsprechen. Will man daher, ausgehend von Ideen, auf Gegenstände jenseits der Ideen schließen, dann benötigt man Prämissen, die über das hinausgehen, was sich den Ideen entnehmen läßt. Descartes hat verschiedene derartige Prämisse verwendet. Zum Beispiel nahm er an, daß unsere Gedanken Modifikationen einer endlichen Substanz seien, deren Wesen im Denken besteht und deren Existenz nicht bezweifelt werden kann, und er setzte voraus, daß die endliche denkende Substanz, wie alles Endliche, von einer unendlichen Substanz abhängt. Mit Hilfe dieser (und weiterer, hier nicht zu erörternder) Prämissen argumentierte er, daß infolge der Abhängigkeit des menschlichen Denkens wie der Gegenstände von der absolut unendlichen Substanz Denken und Gegenstände im Grunde zusammenhängen und daß daher Denk- und Seinsstrukturen übereinstimmen können.

Wenn Hume Descartes' Sätze über das Ich als denkende Substanz, über Gott als unendliche Substanz und über die Beziehung von Gott und menschlichem Denken als zweifelhaft betrachtete, so hatte er sicherlich recht. Die Prinzipien, die Descartes als

unerschütterlich wahr betrachtete, sind keineswegs so selbstverständlich, wie Descartes geglaubt hatte. Zum Beispiel ist die These, daß Bewußtseinsinhalte Modifikationen einer Substanz sein müßten, deren Wesen im Denken besteht, eine unbegründete, ja nicht einmal als solche kenntlich gemachte Annahme. Auch Descartes' Versuch, die Existenz Gottes zu beweisen, um den wahrhaftigen Gott als Wahrheitsgaranten in Anspruch nehmen zu können, hängt von fragwürdigen Prämissen ab, so daß es nur allzu gerechtfertigt war, wenn Hume diesen Versuch mit einer kurzen Bemerkung abfertigte.²⁰ Nicht einmal der Rückgang von der *Idee* einer denkenden Substanz, deren Modifikationen die Gedanken sind, zur Behauptung des Ansichseins einer solchen Substanz ist unbedenklich. Haben wir uns erst im methodischen Zweifel auf Ideen (als Gedankeninhalte) zurückgezogen, dann müssen wir auch einräumen, daß wir nur von der Idee des Ich, nicht von einem Ich an sich, unmittelbar Kenntnis haben.²¹

Hume oder Descartes?

Der Gegensatz der von Descartes und Humes vertretenen Positionen fordert zu einer Entscheidung heraus: Soll man mit Descartes zweifeln, um zu unbezweifelbaren Wahrheiten zu gelangen, oder soll man sich zu Humes Skeptizismus bekennen, weil man nicht an die Möglichkeit von vollkommenem Wissen glaubt? Soll man mit Descartes im Selbstbewußtsein des denkenden Ich das unerschütterliche Fundament des wahren metaphysischen Systems erblicken, oder soll man mit Hume leugnen, daß sich in der Selbstbeobachtung ein Ich überhaupt entdecken lasse? Soll man mit Descartes annehmen, daß Wirklichkeitserkenntnis aus reiner Vernunft (z.B. die Erkenntnis Gottes) möglich sei, oder mit Hume nur empirische Hypothesen als sinnvolle Aussagen über Seiendes zulassen?

Wenn man so fragt, nimmt man an, daß es sich um ein unausweichliches Entweder-Oder handle. Diese Annahme ist aber verfehlt, weil die Alternative von Cartesianischer und Humescher Philosophie bzw. von Rationalismus und Empirismus nicht vollständig ist. Man kann, anders als Hume, Wissen für möglich halten, ohne mit Descartes zu behaupten, daß es definitives, perfektes Wissen gebe. Zwischen dem Glauben an die Möglichkeit perfekten Wissens und der These, daß Wissen schlechthin unerreichbar sei, gibt es somit eine mittlere Position, die auch wirklich vertreten wurde, zum Beispiel von Popper, der die Möglichkeit perfekten Wissens leugnete, konjekturales Wissen aber zuließ.

Von dieser mittleren Position aus lassen sich nun die verglichenen Standpunkte beurteilen: Hume war gegenüber Descartes insofern im Recht, als er den Umstand hervorhob, daß wir absolutes Wissen nicht beanspruchen können; er irrte jedoch, wenn er nur die extreme Skepsis als Alternative zu einem Standpunkt wie dem Cartesianischen

zuließ. Descartes war im Recht, wenn er an der Idee der Objektivität von Ideen bzw. der Wahrheit von Urteilen festhielt, obwohl er zu Unrecht an die Möglichkeit perfekten Wissens glaubte.

Die angedeutete mittlere Position wird dadurch gewonnen, daß die positiven Aspekte der konträren Auffassungen festgehalten, die negativen dagegen eliminiert werden. Ähnlich kann auch in bezug auf spezielle Ansichten verfahren werden. Man kann zum Beispiel mit Hume leugnen, daß „Ich“ ein empirischer Begriff sei, und doch, wie es Descartes tat, diesen Begriff für fundamental halten, wenn man ihn nämlich als theoretisches Konstrukt auffaßt. Und man kann mit Hume die Möglichkeit, bestimmte Seiende aus reiner Vernunft zu erkennen, bestreiten und dennoch mit Descartes synthetische Sätze zulassen, die nicht durch induktive Verallgemeinerung zustande kommen, vorausgesetzt, man faßt sie als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung auf.

Keine mittlere Position gibt es jedoch angesichts des Gegensatzes der Humeschen und der Cartesianischen Auffassung des Wesens der Philosophie. Descartes wies der Philosophie die Aufgabe zu, Erkenntnisansprüche zu rechtfertigen, und er erkannte, daß dies nur mit Hilfe metaphysischer Annahmen möglich ist. Hume meinte dagegen, daß man sich damit begnügen müsse, den Glauben an die Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis zu erklären, und zwar mit den Mitteln der Psychologie. Seine Theorie des Glaubens an die Objektivität mancher unserer Perzeptionen – die Theorie des „belief“ – bleibt daher subjektivistisch: Ein Beweis der Annahme, daß es unabhängig von unseren Bewußtseinsinhalten eine reale Welt gebe, läßt sich unter seinen Bedingungen nicht erbringen. Daß Descartes' Auffassungen in inhaltlicher Hinsicht überzeugend seien, wird man kaum mehr behaupten wollen; daß aber die Philosophie nicht in Psychologie aufgelöst werden könnte, ist unabhängig von aller Kritik in Einzelfragen anzuerkennen. Humes Psychologismus bzw. Szientismus scheitert, weil das Problem der Objektivität von Ideen und der Wahrheit von Urteilen ursprünglicher ist als Probleme der Einzelwissenschaften, die immer schon irgendeine Lösung jenes Problems voraussetzen. Hält man sich dies vor Augen, wird man verstehen, warum Humes Kritik, so durchschlagend sie in bezug auf einzelne Thesen auch sein mag, nicht den Kern einer Philosophie der von Descartes vertretenen Art trifft. Wie die rationalistische Metaphysik im allgemeinen, ist auch die Cartesianische *Philosophia Prima* eine Theorie, mit deren Hilfe Gegenstandserkenntnis als möglich begriffen werden soll; die Metaphysik enthält, wie Descartes betonte, die Prinzipien der Erkenntnis.²² Bei Hume gibt es keine Erste Philosophie, weil im Rahmen des konsequenten Empirismus für das Problem der Objektivität kein Platz ist. Stellt man sich auf Humes Standpunkt und läßt nur noch einzelwissenschaftliche Erkenntnisse gelten, dann beraubt man sich der Möglichkeit, der wichtigen Einsicht Descartes' gerecht zu werden, daß es einen nicht-empirischen Rahmen aller empirischen Erkenntnis und namentlich der empirischen Wissenschaften gibt.

Descartes' Glaube an die Möglichkeit, ja in gewissem Sinne an die Notwendigkeit der Metaphysik kann allerdings nicht unverändert aufrechterhalten werden. Vieles – nicht

nur Humes Kritik – spricht dafür, die philosophischen Prinzipien, mit deren Hilfe Descartes Gegenstandserkenntnis als möglich begreifen wollte, nicht als absolut wahre Einsichten, sondern als Annahmen aufzufassen, die man macht, um Erfahrung als möglich zu begreifen. Dies wird möglich, wenn man die zentralen Begriffe der Ersten Philosophie, wie „Ich“ und „Gott“, als im Denken erzeugte Konstrukte betrachtet,²³ vergleichbar einem Begriff wie „Masse“, der ebenfalls kein empirischer Begriff ist. Solche Begriffe und die mit ihrer Hilfe formulierten Grundsätze rechtfertigen sich durch die Funktion, die sie im Rahmen der Theorie haben, und die Theorie rechtfertigt sich dadurch, daß sie begreiflich macht, wie Gegenstandserkenntnis möglich ist, bzw. dadurch, daß sie dies besser leistet als konkurrierende Theorien.

Gibt man Descartes' Anspruch preis, die Erste Philosophie auf definitiv wahre Sätze stützen zu können, und faßt die philosophischen Grundsätze als Annahmen auf, die eventuell durch andere Annahmen ersetzt werden können, dann entzieht man dem Vorwurf des Dogmatismus den Boden. Man kommt damit Hume insofern entgegen, als man nicht mehr den Anspruch erhebt, absolutes, in gewissem Sinne übermenschliches, dem göttlichen gleiches Wissen erreichen zu können, sondern die Fehlbarkeit unserer Auffassungen anerkennt. Selbstverständlich steht man, wenn man eine solche Modifikation vornimmt, nicht mehr auf dem Boden der Cartesianischen Metaphysik, für die der rationalistische Dogmatismus wesentlich war. Aber die Preisgabe des Dogmatismus wird durch einen bedeutenden Gewinn belohnt: Sie macht es möglich, Descartes' Ansatz einer *Philosophia Prima* angemessener zu verteidigen, als es auf dem Boden des Dogmatismus geschehen kann.

Der Versuch, den Cartesianischen Ansatz einer Ersten Philosophie im angedeuteten Sinne zu modifizieren, geht nicht aus einer abstrakten, ungeschichtlichen Forderung hervor, sondern er steht im Einklang mit der Entwicklung der Idee einer *Philosophia Prima* in der Geschichte des neuzeitlichen Denkens. Die Auffassung der Philosophie als Theorie der Erfahrung, auch, ja insbesondere der wissenschaftlichen Erfahrung, deren erster Ansatz bei Descartes anzutreffen ist, wirkte in der späteren Philosophie weiter, zum Beispiel in Kants Konzeption einer Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in Hegels Phänomenologie als Lehre von den Gestalten des Bewußtseins, in Husserls Erster Philosophie oder in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. markiert sind. Im Verlauf dieser Entwicklung wurde immer klarer, daß die Theorie, mit deren Hilfe Wirklichkeitserkenntnis, namentlich realwissenschaftliche Erkenntnis, als möglich begriffen werden soll, nicht aus Begriffen und Sätzen besteht, die den Charakter ewiger Wahrheiten haben, sondern daß es sich um Annahmen handelt, zu denen es Alternativen gibt.²⁴

Die Entwicklung, in die sich die Cartesianische *Philosophia Prima* auf Grund der angedeuteten Auffassung einordnen läßt, reicht bis in unsere Zeit, und sie verdient es, eine Fortsetzung zu finden. Betrachtet man die Cartesianische Philosophie als ein Moment dieser Entwicklung, dann ist es möglich, ihr ungeachtet aller Mängel, die ihr im

einzelnen anhaften, im Detail noch aktuelle Bedeutung zuzuerkennen, sofern sie sich in dieser Sicht als Position darstellt, deren Intention in späteren philosophischen Systemen „aufgehoben“ ist. Um Descartes' Bedeutung in dieser Weise zu würdigen, braucht man kein Cartesianer zu sein, ja man kann sie nur dann wirklich angemessen würdigen, wenn man nicht auf Descartes' Standpunkt festgelegt, also kein Cartesianer (in der historischen Bedeutung des Wortes) ist.

Anmerkungen

¹ Ich bezeichne sie als „ideistische Voraussetzung“; vgl. Vf.: *Erfahrung und Reflexion*. München 1991, insbes. S. 175 ff.

² Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, Med. V; AT VII, 64: Begriffe haben wahrhafte und unveränderliche Naturen (*habent veras et immutabiles naturas*).

³ *Meditationes*, Med. III; II, 37.

⁴ Die Debatte um das Traum-Argument wurde in jüngerer Zeit wiederbelebt durch Norman Malcolm: „Dreaming and Skepticism“. In *The Philosophical Review* 65 (1956); wieder abgedruckt in: W. Doney (Hrsg.): *Descartes. A collection of critical essays*. London und Melbourne 1968, S. 54 ff. Wenn Malcolm das Problem der Unterscheidbarkeit von Wach- und Traumbewußtsein in den Mittelpunkt der Erörterung stellt, trifft er nicht den Kern von Descartes' Argument.

⁵ *Meditationes*, Med. I; AT VII, 20.

⁶ *Meditationes*, Synopsis; AT VII, 12, wo von dem, was sich auf die *natura intellectualis*, und dem, was sich auf den Körper bezieht, die Rede ist. Vgl. *ibid.*; AT VII, 15: *natura corporea*.

⁷ *Meditationes*, Med. V; AT VII, 64.

⁸ Vgl. Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations*. London ²1965, S. 97 ff., wo der Instrumentalismus mit Bezug auf Berkeley, Mach, Kirchhoff, Hertz, Poincaré u.a. kritisiert wird.

⁹ *Principia philosophiae*, I, 1; AT VIII, 5. Während es in der Überschrift des Paragraphen heißt, „de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum“, heißt im Text, wir sollten an all dem zu zweifeln trachten, worin wir auch nur den geringsten Anlaß zum Zweifeln finden („de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus“). Ließe sich kein Verdachtsgrund finden, brauchte auch nicht gezweifelt zu werden.

¹⁰ Diese Meinung wird von Vertretern der sprachanalytischen Philosophie öfter vertreten, wohl im Anschluß an Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 115: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“

¹¹ *Meditationes*, Synopsis; AT VII, 12.

¹² *Principia Philosophiae*, I, 4; AT VIII, 5 f.

¹³ *Meditationes*, Med. II; AT VII, 25.

- ¹⁴ Hier wird nur jener Zweifel berücksichtigt, den Hume als Konsequenz der Philosophie auffaßt, nicht der Zweifel, der der Grundlegung der Philosophie vorangeht und den er ausdrücklich mit dem Cartesianischen in Verbindung bringt, obwohl der erstere nicht weniger dem Gedankengang Descartes' entspricht.
- ¹⁵ Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/1; Works IV, 126.
- ¹⁶ *Discours de la méthode*, IV; AT VI, 32.
- ¹⁷ Vgl. hierzu Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/2; Works IV, 128.
- ¹⁸ Ebenda.
- ¹⁹ Vgl. W. Röd: Kant und Hume: Die Transzendentalphilosophie als Alternative zum Naturalismus. In: *Dialectica* 49 (1995), 317 ff.
- ²⁰ Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/1. Works IV, 126: „To have recourse to the veracity of the supreme Being, in order to prove the veracity of our senses, is surely making a very unexpected circuit.“
- ²¹ *Meditationes*, Med. III; AT VII, 42: (idea) quae me ipsum mihi exhibet. Descartes nahm somit an, daß wir vom Ich nur vermittelt einer Idee wissen.
- ²² *Principes de la philosophie*, Préface; AT IX/2, 14: „la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance ...“. Vgl. ebenda, S. 16: Der erste Teil des Werkes enthalte „les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou bien la métaphysique ...“. Vgl. die Bemerkung von Martial Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. Paris 1953, S. 33 Anm., über die Möglichkeit, Kant mit Descartes zu vergleichen. Dies ist nach Gueroult in bezug auf die «Meditationen» möglich, „puisque ce sont les Méditations wui s'élèvent à un point de vue proche de la Critique en so proposant de fonder la valeur objective de nos connaissances ...“
- ²³ Vgl. hierzu Hans Lenk: *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1993.
- ²⁴ Vgl. W. Röd: *Erfahrung und Reflexion*. München 1991, wo eine solche Konzeption unter dem Namen des Problematiszismus skizziert wird.
- ²⁵ Ich bezeichne sie als „ideistische Voraussetzung“; vgl. Vf.: *Erfahrung und Reflexion*. München 1991, insbes. S. 175 ff.
- ²⁶ Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, Med. V; AT VII, 64: Begriffe haben wahrhafte und unveränderliche Naturen (habent veras et immutabiles naturas).
- ²⁷ *Meditationes*, Med. III; II, 37.
- ²⁸ Die Debatte um das Traum-Argument wurde in jüngerer Zeit wiederbelebt durch Norman Malcolm: «Dreaming and Skepticism». In *The Philosophical Review* 65 (1956); wieder abgedruckt in: W. Doney (Hrsg.): *Descartes. A collection of critical essays*. London und Melbourne 1968, S. 54 ff. Wenn Malcolm das Problem der Unterscheidbarkeit von Wach- und Traumbewußtsein in den Mittelpunkt der Erörterung stellt, trifft er nicht den Kern von Descartes' Argument.
- ²⁹ *Meditationes*, Med. I; AT VII, 20.
- ³⁰ *Meditationes*, Synopsis; AT VII, 12, wo von dem, was sich auf die natura intellectualis, und dem, was sich auf den Körper bezieht, die Rede ist. Vgl. *ibid.*; AT VII, 15: natura corporea.
- ³¹ *Meditationes*, Med. V; AT VII, 64.
- ³² Vgl. Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations*. London ²1965, S. 97 ff., wo der Instrumentalismus mit Bezug auf Berkeley, Mach, Kirchhoff, Hertz, Poincaré u.a. kritisiert wird.

- ³³ *Principia philosophiae*, I, 1; AT VIII, 5. Während es in der Überschrift des Paragraphen heißt, „de omnibus, quantum fieri potest, esse dubitandum“, heißt im Text, wir sollten an all dem zu zweifeln trachten, worin wir auch nur den geringsten Anlaß zum Zweifeln finden („de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus“). Ließe sich kein Verdachtsgrund finden, brauchte auch nicht gezweifelt zu werden.
- ³⁴ Diese Meinung wird von Vertretern der sprachanalytischen Philosophie öfter vertreten, wohl im Anschluß an Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, § 115: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“
- ³⁵ *Meditationes*, Synopsis; AT VII, 12.
- ³⁶ *Principia Philosophiae*, I, 4; AT VIII, 5 f.
- ³⁷ *Meditationes*, Med. II; AT VII, 25.
- ³⁸ Hier wird nur jener Zweifel berücksichtigt, den Hume als Konsequenz der Philosophie auffaßt, nicht der Zweifel, der der Grundlegung der Philosophie vorangeht und den er ausdrücklich mit dem Cartesianischen in Verbindung bringt, obwohl der erstere nicht weniger dem Gedankengang Descartes' entspricht.
- ³⁹ Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/1; Works IV, 126.
- ⁴⁰ *Discours de la méthode*, IV; AT VI, 32.
- ⁴¹ Vgl. hierzu Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/2; Works IV, 128.
- ⁴² Ebenda.
- ⁴³ Vgl. W. Röd: Kant und Hume: Die Transzendentalphilosophie als Alternative zum Naturalismus. In: *Dialectica* 49 (1995), 317 ff.
- ⁴⁴ Hume: *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. XII/1. Works IV, 126: „To have recourse to the veracity of the supreme Being, in order to prove the veracity of our senses, is surely making a very unexpected circuit.“
- ⁴⁵ *Meditationes*, Med. III; AT VII, 42: (idea) quae me ipsum mihi exhibet. Descartes nahm somit an, daß wir vom Ich nur vermittelt einer Idee wissen.
- ⁴⁶ *Principes de la philosophie*, Préface; AT IX/2, 14: „la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance ...“. Vgl. ebenda, S. 16: Der erste Teil des Werkes enthalte „les principes de la connaissance, qui est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou bien la métaphysique ...“. Vgl. die Bemerkung von Martial Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. Paris 1953, S. 33 Anm., über die Möglichkeit, Kant mit Descartes zu vergleichen. Dies ist nach Gueroult in bezug auf die *«Méditationen»* möglich, „puisque ce sont les *Méditations* qui s'élèvent à un point de vue proche de la *Critique* en se proposant de fonder la valeur objective de nos connaissances ...“
- ⁴⁷ Vgl. hierzu Hans Lenk: *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1993.
- ⁴⁸ Vgl. W. Röd: *Erfahrung und Reflexion*. München 1991, wo eine solche Konzeption unter dem Namen des Problematiszismus skizziert wird.

AZ ÉSZ HATÁRA VAGY A KOMÉDIA ETIKAI ANTROPOLÓGIÁJA

.....HELLER Ágnes

Descartes a következőket írja Chanut-nek 1646 november elsején *A lélek szenvedélyeivel* kapcsolatban: „Au reste, il semble que vous inférez, de ce que j'ai étudié les passion, que je n'en dois plus avoir aucune; mais je vous dirai que, tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvées presque toutes bonnes”, majd hozzáteszi, hogy nélkülük a lélek egy percre sem óhajtana a testhez kapcsolva megmaradni. (id. Kamboushner, *L'homme des Passions*, Vol. 2. 320) Ez a levélrészlet előadásom mottója is lehetne. Amennyire a szűkre szabott terjedelem megengedi, Descartes *A lélek szenvedélyei* című munkáját Moliere komédiáinak tükrében fogom olvasni.

Descrates szerint a szenvedélyek általában jók. Ez persze nem jelenti azt, hogy minden szenvedély jó, hanem hogy egy határon belül mind az, mivel mindegyiknek lehet valami haszna, van valami funkciója, s ha ezeket tölti be, akkor jó célt szolgál; azaz örömet okoz. Persze, a szélsőséges szenvedélyek nem korlátozzák magukat e hasznos funkciók szolgálatára, s ennyiben károsak lehetnek, bánatot okozhatnak. De a lélek szenvedélyei közül egyetlen sincs, amelyik lényege szerint pusztító lenne. Nincs közöttük egyetlen velejéig, gyökeréig rossz ösztön. Egyetlen használatuk sem radikális gonosz. Ha ezt a descartesi alapintuiciót követve megpróbáljuk elgondolni, hogy ezek után milyen is lehet a rossz szenvedélyű, vagy a mások rossz szenvedélyeit kihasználó ember, akkor nem a szörnyeteg, nem az apa vagy anyagilkos, nem a szadista fog megjelenni a szemünk előtt, hanem a fősvény, a féltékeny nő vagy férfi, az embergyűlölő, a pénz szerelmese, a fanatikus. Mind ko-

mikus figurák. Nem az ártalmasság fokáról van itt szó. Hiszen a komikus figurák nemcsak saját életüket teszik tönkre, hanem tönkretehetik másokét is.

Moliere vígjátékainak és komédiáinak címadó figurái és számos mellékszereplője sem azért komikus, mert veszélytelen. Hanem azért mert céljaik, szenvedélyeik okai, motívumai könnyen átláthatóak, mert rosszaságuk egyszerű rugókra működik, s így minden meg nem rontott, azaz józan eszű ember vagy némbor azonnal át tud látni rajtuk. A rosszban nincs szörnyű, nincs semmi démonikus, nincs titokzatosság. Ha egyesekre hat is csábereje, mások teljesen immunisak maradnak vele szemben, mi több, varázsát meg sem értik. A rosszaság – nehéz is lenne gonosznak neveznünk – egyszerű, mint Descartesnél, mind pedig Molierenél, nem mindig fékezhető meg józan ésszel, de többnyire igen és könnyen átlátható. A szélsőséges szenvedély nem csak azért irracionális, mert bajt hoz arra, akin úrrá lesz, hanem azért is, mert jó mederbe is lehetne egy kis megerőltetéssel terelni, ahol hasznossá válhatna. Moliere-nél ez többnyire így is történik. A lélek szenvedélyei az ember természetéhez tartoznak, de a szélsőséges szenvedély végső soron ostobaság.

A szenvedélyek komikus szemlélete lényege szerint racionalista. Nem azért, mert azzal hitegetne, hogy értelmünk mindenkor erősebb a szenvedélyeinknél, vagy arra biztatna, hogy eszünkkel oltuk ki ezeket a szenvedélyeket. Éppen fordítva, mert igazolni véli, hogy minden szenvedély lényegében kordában tartható lenne. De ha nem, akkor az sem olyan nagy baj. Igazában nincs és nem is lehet nagy baj, ha egyszer jól értjük, hogy nálunk, embereknél, miről is van szó.

Hogy milyen lényegi pontokban különbözik Descartes szenvedélyfilozófiája a platonitól, de az aristotelesitől is, azt Denis Kambouchner nemrég megjelent kétkötetes munkájában nagy részletességgel elemezte. Engem itt most csak egy, filozófiailag talán kevésbé relevánsnak tűnő, de a Moliere-Descartes kapcsolat szempontjából döntő különbség érdekel. Így látom, hogy mindazok a gondolkodók, akiknek volt érzékük az emberben lakó szörnyű, a pusztító vagy a démonikus iránt, valami iránt, ami, legyen bár pusztán ösztönös vagy kognitív, de olyan sötét erőket szabadít fel az emberi lélekben, amelyeknek nincsenek jótékony változatai, tudatosan vagy nem tudatosan de vagy a platonai vagy az aristotelesi antropológia vonalában gondolkodtak. Platon minden gonosz forrását a vágyban, a szexuális ösztönben kereste, Aristoteles pedig az Ego törekénységében. Csak utalhatok arra, amit Platon az *Állam* kilencedik könyvében mond. Még a tisztességes ember is, így véli Platon, álmában közöszlenni akar anyjával, állatokkal fajtalankodik, meggyilkolja apját és másokat. A vágyat, ezt a rakoncátlan lovat, az érznek abszolút meg kell zaboláznia. Hasonlóképpen gondolkoznak később a platonisták, de Diderot is, ahogy Sade, Freud és követőik. Arisztotelész a *Retorikában*, ahol – az etikával szemben – nem normative dolgozza fel, hanem analitikus precízióval írja le azt, amit az ember természetéről gondol, az Ego gátlástalan pusztító hatásáról beszél már az első, majd nem ártalmatlannak tűnő meghatározásában, a harag szenvedélyének meghatározásában is. A „harag – írja –, fájdalomtól kísért vágy arra, hogy bosszút álljunk egy sérelemért”. A másik ember elpusztításának vágya

tehát már a legelemibb émoációban is benne van. Ide kapcsolódik Hobbes-tól Rousseau-n és Kanton keresztül a modern pszichológia úgynevezett individuálszichológiai vonulata.

Descartes-nál valami olyasmi történik, amire mindeddig nincs példa. Jogunk van azt hinni, hogy mikor saját érzelemfilozófiáját a megelőzőkkel szembeállítva teljesen újnak nevezi, akkor nem pusztán a régieknél tudományosabbnak vélt megalapozására utal, hanem a szenvedélyek újfajta megítélésére is. Descartesnál az első alapszenvedély a csodálkozás, melynek nincsen ellentettje. Minthogy nála a vágy a kívánsággal azonos, az alapszenvedélyek közül kizárólag a gyűlölet lehetne az, melyben, ha akarná, Descartes felfedezhetné a lélek pusztító, irracionális erőit. A gyűlölet meghatározása így hangzik: „A gyűlölet a szellemek által okozott megindultság, mely a lelket annak az akarására ösztönzi, hogy el legyen választva a számára ártalmasnak mutakozó tárgytól.” Mint a meghatározásból is kiderül, a szélsőség itt csak abban állhat, hogy rosszul ítéljük meg, mitől kellene elválasztani magunkat. Ez pedig semmiképpen sem szörnyű, csak komikus, hiszen minden józanul gondolkodó, jó ítélőképessegű ember természetesen látja, hogy az effajta gyűlölet értelmetlen, s hogy a gyűlölködő végső soron nagy számár.

Igy aztán jót nevezhetünk. Nem azért, mert a gyűlölet ártalmatlan lenne, hanem mert a gyűlölködő ember motívumai mások számára transzparenssek, feltéve ha nem rendelik magukat alá más szenvedélyektől elragadtatva a gyűlölettel eltöltött embernek.

Az a Descartes-i gondolat tehát, hogy az ész nem teljesen ura a szenvedélyeknek, mi több, nem is kell rajtuk teljesen urrá válnia, nem a racionalitás határát jelöli ki, hanem annak hatalmát véli igazolni. Hiszen azért nem kell szabad akaratunk, azaz eszünk gyakorlásával minden szenvedélyünket letörnünk, mert maguk a szenvedélyek végső soron racionálisak. Mert az életszellemek és a lélek boxmeccsében, ahol ezek nem egymást, de a tobozmirigyet pofozzák, olyan szenvedélyek születnek, melyek érthetőek, világosak, bár esendők és időnként szerencsétlenek. Vagy örömet hozók vagy pedig nevetségesek.

A *Lélek szenvedélyei*-nek etikája, tudjuk, nem ideiglenes. Teljes bizonyossággal tudjuk, mivel Descartes fiziológiai antropológiája megalapozta tudásukat, hogy mely szenvedélyek milyen használata a legeredményesebb. Azt is bizonyosan tudjuk immár, hogy a nagylelkűség, a *générosité* minden erény legerényesebbike, azaz minden erény kulcsa, a voltaképpeni erény. Ha Arisztotelész azt mondta, hogy az igazságosság minden erény összessége a másokhoz való vonatkozásban, akkor Descartes azt mondaná, hogy semmiképpen, hiszen a *générosité* az. A Descartes-i *générosité* nem a keresztény *caritas*, nem is az arisztoteleszi megalopszüché, hanem a jó erkölcsi ítélőképesseg és az erkölcsi tolerancia ötvözete. A jó erkölcsi ítélőképesseg nem annyit jelent, hogy az ember erkölcsi tartalmú cselekvéseiben biztosra megy, hanem, hogy a valószínűleg legjobb cselekvést választja, s hogy meg tudja ítélni, méghozzá egyre jobban, mert ebben gyakorlatra tesz szert, hogy melyik a legvalószínűbben jó választás. A tolerancia nemcsak mások erkölcsi botlásainak elnézését jelenti, ahol az elnézés nem azonos a megbocsájtással, mert nem egyfajta erkölcsi fölény magaslatáról gyakorolják, hanem annak elfogadását is, hogy a többi embert a *Discours*-ban felvázolt

ideiglenes etika vezeti. Így, bár a *Lélek szenvedélyeinek* etikája koránt sem ideiglenes, a génerosit érényéhez hozzátartozik az ideiglenes etika elismerése. Minthogy mások hisznek a társasági szokáserkölcseben, az ebből fakadó hibáikat, balítéleteiket el kell néznünk, s megtehetjük, hogy velük szemben mi is alkalmazkodunk ezekhez. Felülbírálhatjuk ezeket a szokásokat, amennyiben ésszerűtleneknek találjuk őket, de mégis tisztelnünk illik, nem mint a magunkét, de mint környezetünkét. Nem róhatjuk fel senkinek, hogy az ideiglenes etikát maga részéről állandóként gyakorolja.

Ez az etika Moliere komédiáinak etikája is. A hagyomány tisztelete morálisan elfogadható, ha nem is mindig ésszerű. Például az, hogy az apa házasítja meg gyermekeit, hogy a házasságkötéshez az anya beleegyezésére is szükség van, elfogadható. De ez nem jelenti azt, hogy amikor az apa vagy az anya szélsőséges szenvedélyeiktől vezettetve, rossz ítélőképességgel, irracionális választásaikkal tönkre akarják tenni gyerekeik életét, azt is el kellene fogadnunk. Azaz a hagyományt, az ideiglenes erkölcsöt elfogadjuk, de nem annak szélsőséges és ésszerűtlen alkalmazását. Ha a férjnek orvosnak kell lennie, mert az apa hipochonder, ha a szerelmes lányt máshoz akar az apa kényszeríteni, mert a férjnek kiszemelt öreg ember gazdag és az apa fősvény, akkor ésszerűtlen az apa kívánságának eleget tenni, mivel az apa kívánsága maga ésszerűtlen. Az apa, csakúgy, mint minden ember, meg van áldva a bon sens, az ítélőképesség adományával. De ezt rosszul gyakorolja, mert egy szenvedély szélsőséges módon eluralkodott rajta. Moliere majdnem minden mániákus hőse, miután pórul jár, a komédia végén visszaszerzi normális ítélőképességét.

Descartes, a szenvedélyek meghatározása során felsorolja az összes moliere-i szenvedélyeket. Igaz beszél, például, a 82-es cikkelyben arról a szeretetről – amour –, amit a zsugori a pénz iránt érez. S valóban, Moliere Harpagon-ja is szerelmes szavakkal becézi pénzeszacskóját. Descartes írja: (159 cikkely) A fősvényen viszont gúnyolódunk, amikor féltékeny kincsére, amikor majd felfalja a szemével és soha nem akar eltávolodni tőle, attól tartva, hogy elragadják tőle, mert a pénz nem ér annyit, hogy ilyen gondosan őrizzék. És megvetjük az olyan embert, aki féltékeny feleségére, mert ez arról tanúskodik, hogy rossz véleménye van róla vagy önmagáról. Descartes nem tartja ostobaságnak, hogy fontosságot tulajdonítunk a pénznek, hiszen nagy szerencséjének tekinti, hogy öröksége segítségével el tudta kerülni a pénzkeresés nyűgét. Azt is ésszerűnek tekinti, ha a férfi messze elkerüli a kikapós asszonyokat, de az ésszerű elővigyázat nem féltékenység. Kell-e említenem, hogy Moliere minden komédiája, melyben a féltékenység van pellengérré állítva, ugyanezt az etikát sugallja? S hogy Descartes szenvedélyelméletében a szélsőséges, tehát rossz szenvedély alapvetően komikus?

A vallásos fanatikusként is kijut Descartes-nál, akárcsak Moliere-nél a megrovásból. Igaz, Moliere a képmutatót pellengérezte ki, bár a darabot a maga idejében azért parancsolták le a színpadról, minthogy a kortársak a fanatizmus kigúnyolásaként értelmezték. Descartes – a 19-es cikkelyben –, köntörfalazás nélkül nevezi meg a megvetés tárgyát. Így beszél – az arcátlan gőgöt és a pökhendiséget leírva. Ezt különösen azoknál vesszük észre, akik ájtatosnak tartják magukat, de valójában bigottak és babonások csupán. Azaz, akik azzal az ürüg-

gyel, hogy gyakran járnak templomba, sok imát mondanak el, rövid haját viselnek, böjtölnek és alamizsnát adnak, egészen tökéletesnek gondolják és isten olyan nagy barátainak képzelik magukat, hogy azt hiszik, semmit sem tehetnek, ami nem tetszene neki, s mindaz, amit a szenvedélyük diktál nekik, jó buzgalom – noha időnként a legnagyobb bűnöket diktálja, amit csak az ember elkövethet, mint amilyen a városok elárulása, fejedelmek megölése, s egész népek kiirtása, csupán azért, mert nem követik az ő véleményüket. Itt Descartes megnyomta a tollat, s nem komédiába illő bűnökről beszél, míg Moliere Tartuffe-jénél a bűnök – persze a *deus ex machina* segítségével – a komédia kereteit meg nem haladják. Érdekes ebben, hogy ha közelebbről meggondoljuk, Descartesnek egyet kellene értenie azzal, amit Platon előtte vagy Kant utána mondott, tudniillik, hogy a legnagyobb rossz legfőbb forrása a rossz, a gonosz maximák, hogy nincs veszedelmesebb a perversált észnél. Amikor azonban Descartes ezt a témát érinti, az ész perverziójának jelenségeit az önmagunkkal való elégedettség szenvedélyének szélsőséges megnyilvánulásaként magyarázza. Kérdéses persze, hogy az önmagunkkal való elégedettség szenvedélye, bár szélsőséges formát öltön is, magyarázatot ad-e a népirtásra? Az az érzésem, hogy Descartes a fanatizmus pusztító hatásának magyarázatában egy erőteljesebb motívummal adósunk. Igaz, a haragot is veszélyforrásként jelöli meg (103 cikkely). Egyrészt hasznos szenvedélynek nevezi, mely erőt ad sértések távoltartásához, de – teszi hozzá – egyetlen szenvedély sincs, melynek túlzásait gondosabban kellene kerülnünk. Moliere-nek nincs szüksége egy erőteljesebb motívum felvonultatására, mivel Tartuffeunk nem igazi fanatikus, csak képmutató. S talán ebben bölcsesség is van. Mert a fanatizmus tettetése azáltal lesz nevetséges, hogy nemcsak a tettetést, hanem Tartuffe racionális motívumát is – Orgon vagyonának megszerzését – saját ésszerűtlen szerelmi vágya leplezi le.

A legeggyértelműbben karteziánus mégis Moliere legtöbbet vitatott komédiája, *Az embergyűlölő*. A modern olvasók többnyire úgy érzik, hogy a *Misanthrop* nem is komédia, mert nem lehet az, hiszen Moliere szemmel láthatóan osztja Alceste lesújtó véleményét, ítéletét az emberiségről. Hogy lehet komédiáról beszélni ott, ahol az erény pórul jár, hiszen Alceste-t Moliere legerényesebb embernek ábrázolja, aki hű marad önmagához a hazugságok és hamis konvenciók, csalások és árulások kavalkádjá közepe. Rossueau ugyan elfogadta, hogy itt komédiáról van szó, de zokon vette Moliere-től, hogy kigúnyolta az erényt. De ha egy pillanatra Descartes antropológiai etikájának perspektívájából tekintünk *Az embergyűlölő-re*, akkor semmi rejtély nem marad Moliere komédiájában. Alceste ugyanis valóban bővelkedik az erényekben. Talán csak egyetlen erény hiányzik belőle, s ez éppen az az erény, amit Descartes az erények kulcsának nevezett, nincs benne semmi *generosité*. Olyan emberrel van tehát dolgunk, akit minden tényleges, erényes szenvedélye túlzásokra tesz hajlamossá, mert az erények kulcsának híján van. Philinte játssza Descartes szerepét ebben a darabban. Ő képviseli ugyanis a *Lélek szenvedélyei*-nek erkölcsi antropológiáját. Nem ítélete különbözik Alceste-től, hiszen azokat végülis osztja, hanem szenvedélyének foka, s miután szenvedélyei visszafogottak, nem von le belőlük szélsőséges következtetéseket. Philinte nem azt taglalja, hogy az emberek általában önzőek, nyereségvágyók, ravaszak, vagy hűtlenek.

Azt nehezményezi, tartja túlzásnak, és ezzel irracionálisnak, ahogyan Alceste ezekre a hibákra válaszol. Figyeljünk Alceste és Philinte első reprezentatív vitájára. Alceste így beszél: „– Nem, együtt és külön gyűlölök minden embert – Egy részüket, mivel rondák, becstelesek, s a többit mert azok bűnéhez kedvesek, és nem vetik meg úgy őket, sok gyöngé lélek, ahogy gyűlölnie kell a bűnt az erénynek.S agyamat néha vad riadó veri föl, (Sivatagba futni az emberek elől.” – Hallgassuk megint Philinte-Descartes válaszát: – „Ne izgassanak – úgy erkölcsök és szokások. – S értsék meg egy kicsit az emberi világot – Ne sújtsa folyton ily emelkedett szigor, hiba is érdemel elnézést valahol” ... – Majd mikor Alceste tetemre hívja Philinte-t látszólagos közönyéért az emberi bűnökkel szemben – amit az tagad – így védekezik: „– Harag e hibákért méltán dúl a szívedben, dehát ez mind közös bűn az emberi nemben, – Végtére az, hogy az ember gonosz, ravasz – S önző, csak annyira sért, mint például az, – Hogy a keselyű húst kíván, vagy hogy a majmok – Alattomosak, és a farkas foga csattog.” – Ez az embermegvetés, ha nem is az embergyűlölet hangja. Csakhogy Philinte nem embermegvető. Antropológus. Etikája antropológián alapul, úgy gondolja, az emberi nem mozgatórugóit pontosan ismerhetjük, mint ezt Descartes is hitte. De ebből nem von le más következtetést, mint, hogy ami őt illeti, még tisztességes lehet, s ebben mások magatartása nem fogja befolyásolni. Alceste etikáját az elvont értelem etikájának tekintik, magáét pedig az ész etikájának, mely szélsőséget kerül, ítéletben is, magatartásban is. A komédia nézői és olvasói tudják, hogy Philinte a jó emberismerő, ő szereti a nyíltszívű lányt, s Ő az igazán önzetlen barát is. Philinte, mint mondtam, ebben is a Descartesi generosité embere. Szereti Alceste-t hibáival együtt és nem azok ellenére.

Hallgassuk meg, hogy mint mond Descartes a générosité emberéről: „bár gyakran látják, hogy a többiek hibákat követnek el... mégis inkább hajlandók megbocsájtani nekik, mint gáncsolni őket.” (165 cikkely) – Majd – a felháborodásról szólván így ír: – „Mert bár azok, akik szeretik az erényt, nem nézhetik némi ellenszenv nélkül a mások bűneit, de csak a legnagyobbban és legkirívóbbak miatt éreznek szenvedélyt. Fáradtságos és szomorú dolog, ha nagyon felháborodunk a kis jelentőségű dolgok miatt.” (198 cikkely) Descartes ebben a túlreagálásban a szabad akarat gyenge működését látja, modern kifejezésével, autonómiánk csökkenését. S ami még rosszabb, a szenvedélyekből fakadó örömök elvesztését. Mert hiszen a szenvedélyektől azért nem kell teljes mértékben megszabadulnunk, mert, mint látuk, örömünk telik bennük. Ám a bölcsesség van a leginkább hasznunkra ezzel kapcsolatban azzal, hogy megtanít annyira úrrá lenni felettük, és olyan ügyesen kezelni őket, hogy az általuk okozott bajok elviselhetőek legyenek, mi több, hogy mindegyikből örömet mérithessünk. *Jouissance* a szenvedélyek bölcs használata, nem pedig *apathia*, se nem *atharaxia*. Ahogy Philinte is félti barátját a sötét betegségtől, azaz a melankóliától, minden öröm elvesztésétől amiben neki, aki szenvedélyeit jól használja, része van.

Ha mindez így is van és így is van rendben, érthető e a modern olvasó és értelmező viselkedése attól, hogy a *Misanthropot* ugyanolyan komédiának játsszák, mint a *Fősvényt* vagy a *Képzelt beteget*? Érthető-e, hogy félresöpörve Moliere meglehetősen cartesianus antropoló-

lógiai etikáját, a közönség inkább Alcesttel érez együtt és nem Philinttel? Persze, Moliere nem is kívánja, ahogy Descartes sem kívánná, hogy kizárólag Philinte-tel szinpatizáljunk, hanem, hogy vele ítélkezzünk. Hiszen Philinte is együtt érez Alcesteel, barátja marad és szereti, tehát Philinte ítéletének perspektíváját elfogadni annyit is jelent, mint Alceste-et szeretni. Ebben különbözik ez a komédia Moliere minden más komédiájától. Orgon vagy Argan akkor sem szeretetre mélok, ha családtagjaik többé kevésbé szeretik is őket. Toinette nemcsak azért áll magasan Argan fölött, ahogy ... Orgon fölött, mert azt a bizonyos józan ész képviselik, melyet egyformán osztottak el közöttünk, s melyet használni is tudunk, feltéve ha hamis tudomány, nagyképű tudósok, nyakatekert filozófiák meg nem rontják. Hanem azért is, mert Orgonban vagy Arganban egy fikarcnyi nagyság sincsen. Alceste-ben azonban, joggal így érezzük, van nagyság, s mi több, Philinte is így érzi magát. Úgy látszik, hogy a nagy szenvedély, ha vele emberi nagyság is párosul, nem komikus. A szenvedélyes embergyűlölet, az ítélőképesség hiánya, mint ezt ha máshonnan nem, legalább Shakespeare Athéni Timon-jának történetéből láthatjuk, tragédia forrása is lehet. De Timon esetében minden szélsőséges. A szélsőséges bizalom fordul szélsőséges embergyűlöletté, s szélsőséges maga az árulás is. Alceste-t azonban mizantrópnak ismerjük meg. Ő akarja, hogy elárulják, csak hogy embergyűlöletét igazolva lássa. Alceste az a drámai hős, aki nem változik, de csökönyösen és vakon folytatja, ott ahol kezdte. Ennyiben komikus. Ami a dráma befejezését illeti az a megérdemelt póruljárás esete. Az, hogy miután Céléste-ről le kell mondania, Alceste az eddig elhanyagolt Éliante-nek kínálja a kezét, olyan mértékben sértő a lányra nézve, olyan mértékben saját erénye ellenállhatatlanságának hitén alapul, hogy már ezért is tapsolunk, hogy Éliante mégis Philinte-t választja, a megbízhatót, a hűségeset, az ironikusát, az elnézőt.

Az embergyűlölő témájából azért kerekedett ki Moliere-nél, minden szimpátiája és a mi szimpátiánk ellenére egy komédia, mert a descartesi antropológia-etika alapján nem lehet tragédiát írni. Amihez csak nyúlunk, komédia lesz belőle. Descartes etikai antropológiájának kulcsa, mint tudjuk, a générosité erénye. A générosité nem száraz erény, hanem örömet hozó. Descartes azt írja a szeretetről – amour – a 909. cikkelyben, hogy az nem lehet túl nagy és mindig örömet vált ki. Uram Isten, mondhatnánk, micsoda naivitás? Majd egy cikkellyel később így ír: – „A Gyűlölet nem lehet annyira kicsi, hogy ne ártsen, és soha nincs Bánat nélkül ... A Gyűlölet, folytatja, mely valakinek a rossz erkölceitől tart távol bennünket, egyben távol tart a vele való beszélgetéstől is, amelyben enélkül valami jót is találhatnánk, s bosszankodunk, amiért meg vagyunk ettől fosztva” ... A 67. cikkelyben pedig azt írja, hogy még egy hamis öröm is többet ér egy olyan bánatnál, melynek igaz oka van.” Ez vonatkozik persze Alceste ügyére is. Miért örül annak, hogy Céliméne-el tovább társalkodhat? De ha mondjuk Céliméne helyére Adolf Hitler képezzük, ugyanezzel a gondolattal azonnal problémáink lesznek.

A szinpad műveknek a szenvedélyekre olyan hatásuk van Descartes szerint, mint a tesztre a csiklandozásnak. Messze kerültünk itt az aristotelészi katharizistól, vagy Platónnak a tragédia hazugságai iránt táplált gyűlöletétől. Descartes úgy nézi a tragédiát, mint Kant

később a viharos tengert: — biztos fedezékből. Csakhogy nem moccan meg benne az erkölcsi törvény a fenséges látványtól. Ahogy írja — „Szinte ugyanezen oknál fogva találunk természet szerint örömet abban, hogy meghatottnak érezzük magunkat mindenféle szenvedély, még a bánat és gyűlölet hatására is, amikor ezeket a szenvedélyeket csak különös kalandok okozzák, melyeket színpadon látunk bemutatni, ...mivel semmiképpen sem árthatnak nekünk, mintha csiklandoznák lelkünket, miközben megérintik.”

Megint csak ugyanoda jutunk vissza, ahonnan elindultunk. Descartes-nál minden szenvedély jó, azaz mindegyik jó valamire, mindegyiket lehet jól használni. A nagylelkűség, a générosit, a kulcs ahhoz, hogy jól használjuk. Mindenki van valamilyen szenvedélye. Igyekezzünk őket jól használni, hogy örömünk leljék bennünk. Ezért természetesen tekintetbe kell vennünk a szokásokat. Nem tudunk úgy helyesen ítélni, hogy ne tudnánk, körünkben hogyan ítélnének. A kor hibáit ítéleteinkben is tekintetbe kell vennünk. Ez az ideiglenes etika erkölcsi tanítása is, ha most már a tudományos etika birtokában, tudjuk, hogy miért tesszük helyesen azt, amit teszünk. Az erkölcs tudományos alapvetéséből nem következik Descartesnál az, hogy cselekedeteink jó minőségét ki tudnánk előre kalkulálni. A valószínűségeire hagyatkozunk s így tévedhetünk, ha nem is nagyon, vagy jóvátehetetlenül nagyot.

Descartes tehát Philinte szemével nézi az emberi komédiát. Mint ahogy meg tudom ismerni, miért tesz a farkas úgy, ahogy tesz, azt is meg tudom már érteni, hogy miért cselekszenek az emberek úgy, ahogy cselekszenek. Dehát az ember természetéhez hozzá tartozik az a bizonyos egyenlően elosztott józan ész, melynek látását többnyire nem elsősorban a rossz szenvedélyek homályosítják el, hanem a hamis tudás, a fanatizmus, a ferde és képmutató tudomány, a sok mihaszna közöny, röviden, az előítélet. Toinette józan esze és Descartes filozófusi bölcsessége között van átjártás. Ez a józan ész nevet, bírál, de nem gyűlölködik. A tudomány által megerősített józan ész most már az ismereten alapul, autonómiánk tudatos alakításának ismeretét beleértve, a reflexión, s így pragmatikus józan észből elméleti józan ésszé válik. Bár, ha cselekvésről van szó, akkor Toinette és Philinte között elhanyagolható a különbség. Mindketten azoknak a pártján vannak, akik nevetnek, s nem azokén, akiket kinevetünk, bár az utóbbiakat sem gyűlölik, s nem is gáncsolják túlságosan, néha még kedvelik is. Hiszen mindannyian emberek vagyunk, s a jobbik rész az erényes osztályrésze, ő nevet utoljára, vagy legalábbis ő látja, hogy ki nevet utoljára. A Philinte-i, Descartes-i etika az első pillantásra könnyűnek látszik. De tessék csak kipróbálni.

PASCAL KARTEZIANIZMUSA

VAJDA Mihály

Blaise Pascal korai karteizianizmusa, akárcsak későbbi szembefordulása Descartes filozófiájával közhelynek számít a filozófia történetében, feltéve, hogy a filozófiatörténet egyáltalában tudomást vesz Pascalról. Mert ez minden, csak nem egyértelmű. Albert Schwegler a maga idejében sokak által forgatott rövid filozófiatörténetében (*Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Übersicht*) meg sem említi nevét, de Windelband *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*-járól sem állithatnám, hogy különösebb figyelmet szentelne Pascalnak. Miután a karteziánus iskolához sorolt Port Royal-béli janzenisták misztikus gondolkodói között Pierre Poirer mellett megemlíti nevét, műveként a *Pensées*-t, megemlít továbbá három róla szóló monográfiát, a módszer problémáiról szóló fejezetben hét egész sort szentel neki, ahonnan megtudjuk, hogy a matematika descartes-i felfogása, méghozzá Descartes közvetlen befolyásának eredményeképpen, olyanoknál mint Pascal a szkepticizmus és a miszticizmus emeltyűjévé lett. Abból, hogy semmiféle más emberi tudomány – sem a metafizika, sem pedig az empirikus diszciplínák – nem képes a matematika evidenciáját elérni, Pascal arra következtet, hogy az embernek a maga racionális megismerési törekvését illetően szerénységet kell tanúsítania, s inkább szívénnek a sejtésteli hitet illető ösztönét és a nemes életvitelre vonatkozó tapintatérzékét kell követnie. Bertrand Russell *A nyugati filozófia történetében*, melyben teljes fejezetet szentel mind Descartes-nak, mind pedig Spinozának többször említi ugyan Pascal nevét, de lényegében csak annyit tudunk meg róla, hogy szerinte a jezsuiták mint gyóntatók azért voltak népszerűek, mert az eretnekséget kivéve minden bűnnel szemben elnézőbbek voltak másoknál, továbbá, hogy a filozófusok között ő volt az egyetlen, aki nem kívánta intellektuális érvekkel indokolni hitét Istenben, s végül, hogy ami Nietzsche Pascalra vonatkozó megjegyzését illeti, abban van némi igazság, minthogy Pascal erényességében (akárcsak Dosztojevszkijében) van valami szánalmas.

„Pascal ragyogó matematikai zsenijét áldozta fel Istenért, olyan badarságot tulajdonítva ezzel neki, amely csakis saját lelki gyötrődéseinek kozmikus kitágítása volt.” Hogy a legutóbbi időben e tekintetben gyökeres változás következett be, azt egyértelműen mutatja a ma Németországban legnépszerűbb filozófiatörténet, Wolfgang Röd *Der Weg der Philosophie*-ja, amely már több oldalon foglalkozik Pascallal.

Pascalt, a filozófust a huszadik század fedezte fel. De ha már egyszer felfedezte, Descartes ellenlábasaként kellett felfedeznie. A huszadik században ugyanis a legtöbbször szemében éppen az tűnt lényegesnek Pascalban, amiben különbözik Descartes-tól. Hogy a különbség radikális, s hogy a késői Pascal explicit kritikája Descartes felett a *Penseés*-ban ugyancsak kemény, azt persze nehéz lenne kétségbevonni. Ennek ellenére az a meggyőződése, hogy a későpascali filozófia alapját képező ontológia beilleszthető a kartezianus gondolkodás keretei közé, s ennek megfelelően a pascali újítás nem jelentett szembefordulást a Descartes-ban, a descartes-i gondolkodásban a maga alapjaira rálelt modernitással. Pascal Russell szerint szálnalmas érényessége nem jelentette, hogy szembefordult volna a modern ember öntudatának alapját képező matematikai természettudománnyal – mint ismeretes a *Penseés* gondolatainak papírravetésével egyidejűleg vissza is tért matematikai vizsgálódásaihoz –, csupán az emberi ész túlzott magabiztosságát utasította el és a modern matematikai-természettudományos megismerés lehetőségeinek korlátait hangsúlyozta.

De nézzük, mit is mond Pascal a *Gondolatok*-ban Descartes-ról?

76. Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba. Descartes.

77. Nem tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglelt volna Isten nélkül; mégse tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozza a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel.

78. Descartes, haszontalan és bizonytalan.

79. <Descartes. – Nagyjából meg kell állapítanunk: 'Minden alakban és mozgásban történik', mert ez így igaz. Ám megmondani azt, hogy milyenekben, és megszerkeszteni a gépet, ez már nevetséges. Mert haszontalan, mert bizonytalan és fáradságos. És még ha igaz lenne, sem hisszük, hogy az egész filozófia megérne akárcsak egyórai fáradozást is.>” Ez az, amit Pascal Descartes nevét említve ír. Persze nevének említése nélkül is számtalanszor utal rá. Ki ne gondolna Descartes-ra, amikor ilyeneket olvas Pascalnál: ” ... égünk a vágytól, hogy szilárd talajra, valami végső és állandó alapra leljünk, ... ám minden fundamentumunk összeroppan. Ne törekedjünk hát biztonságra és szilárdságra.” (72.)

Nem szeretnék itt az idézetek részletes elemzésébe fogni. Hogy Descartes haszontalan és bizonytalan, az kimondatik, még ha a 79. paragrafust kihúzza is Pascal. S ha a „bizonytalan”-t el is intézhetjük azzal, hogy Pascal bizonyára arra gondol: Descartes Isten létének metafizikai bizonyítékaira építi egész filozófiáját, ami számára elfogadhatatlan, mert Isten bizonyosságához csak a hit vezethet el bennünket, a „haszontalan” ellentmondani látszik annak, hogy Pascal bármit is elfogadna Descartes-ból. Nem is kívánom tagadni, hogy a kései Pascal elveti a *filozofálás* descartes-i módját. De még a 79.

paragrafusban sem mondja azt, hogy ne lenne igaz, amit Descartes állít. Éppenséggel akár mindaz igaz lehet, amit Descartes állít, Pascal szerint Descartes akkoris vakon elmegy amellet, amiről a filozófiának szerinte gondolkodnia kell. A matematikai beállítódás segítségével leírhatjuk a testi dolgok, a kiterjedt szubsztancia világát, felépíthetjük az egzakt tudományok épületét. A descartes-i tudomány önmagában bizonyára nem haszontalan, legfeljebb bizonytalan, mint minden emberi tudás. A matematikai természettudományra építve azonban *nem tudjuk megválaszolni a filozófia egyetlen kérdését sem*. A filozófia kérdései ugyanis az emberre vonatkoznak. S jóllehet az ember szubsztanciális hovatartozását illetően Pascal nem gondol mást mint Descartes: Pl.: „Nagyon jól el tudok képzelni egy kéz láb, fej nélküli embert (hiszen csupán a tapasztalat tanít rá, hogy a fej fontosabb, mint a láb). De gondolkodás nélkül nem tudok elképzelni: az kő vagy állat lenne.” (339.), nem tudja megbocsátani Descartes-nak, hogy az a gondolkodó szubsztanciát, az embert, miután behelyezte a kiterjedt dolgok világába, az Isten által egyetlen pöccintéssel mozgásba hozott természet részeként a matematikai természettudomány segítségével éppúgy leírhatónak tekinti, mint bármely más létezőt.

Ennyiben bizonyára igazat kell adnunk Lucien Goldmannak, aki *A rejtőzködő Isten*-ében Pascalt mindenekelőtt Goethé-vel és Kanttal állítja párhuzamba, jóllehet hadakozik azok ellen (Jean Laporte és iskolája: Jean Menard, Jeanne Russier és Genevieve Lewis), akik Pascalt karteziánus gondolkodónak tekintik. E hadakozásnak alapjában véve az az oka, hogy Goldmann a megítélésem szerint jogosultan tételezett Pascal-Kant-Goethe párhuzamosságon túlmenően Pascalt egy Kant, Goethe, Hegel, Marx-ban folytatódó, a descartes-ival már *eleve szembenálló* más modernizmus kezdetének akarja tekinteni, amivel így nem tudok egyetérteni. Boros Gábor „Az utak elválnak: Descartes, Spinoza, Pascal” című tanulmányában² az utak elválásának hangsúlyozásával, annak kiemelésével, hogy Pascal a matematikai beállítódásra alapozott világkép elgondolását „eleve elhibázottnak tartja” látszólag ugyanerre az álláspontra helyezkedik. Ez azonban megítélésem szerint csupán látszat, hiszen Boros másrésről azt is hangsúlyozza, hogy „... [ha] az utak valahol elválnak, akkor kell lennie egy olyan szakasznak is, ahol még együtt haladnak”, „közös keretfeltételekről” beszél, s ami megítélésem szerint talán a legfontosabb, Boros csupán a 20. század végéről visszatekintve látja Descartes-ot, Spinozát és Pascalt három, hogy úgy mondjam, egyenrangú modern világlátás megteremtőjének, s fel sem merül benne, hogy Goldmannhoz hasonlóan valamifajta pascali vonal *eleve-meglétét* tételezze a modern filozófia történetében. Úgy gondolom Boros egyetért azzal is, hogy még spinozai vonalról sem beszélhetünk, jóllehet talán nem lehetetlen úgy látni, hogy a 19. század elején Spinoza felcsillant Descartes világszemléletének lehetséges alternatívájaként.

A kérdést nem holmi filológiai precizitás okán tekintem rendkívül fontosnak. Szememben a kérdés fontosságát az adja, hogy úgy vélem: semmi sem kényszerít bennünket arra, hogy az *ezredvég filozófiai érületéhez, filozófiai kedélyéhez* a Descartes-nál és Spinozánál kétségtelenül közelebb álló Pascalt valamifajta antimodernista, a modern tudományosságot elutasító gondolkodóként kezeljük. Ha Pascal a másik két óriásnál

közelebb áll hozzánk, az talán éppen azzal magyarázható, hogy vele együtt gondolkodván a matematikai természettudományok eredményeit akkor is tekinthetjük még többnek is mint életünkben igen jól hasznosítható eszköznek, tekinthetjük – bizonyos korlátok között, mert hiszen tökéletesen nem ismerhetjük meg az egyszerű testi dolgokat sem³ – akár igaznak is, ha világlátásunkat a maga egészében nem szeretnénk, egyszerűen nem vagyunk képesek rájuk építeni. Talán nem megengedhetetlen Pascal álláspontját így fogalmazni meg: a matematikai természettudományok minden további nélkül alkalmasak a pusztán kiterjedt dolgok (amibe minden valószínűség szerint még az állatok is beletartoznak, jóllehet etekintetben komoly nézeteltérések vannak Pascal értelmezői között) működési mechanizmusainak többé-kevésbé igaznak tekinthető leírására, a modern fizika és biológia eredményei bizonyos korlátok között „igazak”, amiből azonban sem az ember, az emberi egzisztencia, sem az emberi társadalom megismerésének lehetőségét illetően nem vonhatunk le semmiféle következtetést; semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy az embert és a társadalmat a matematikai természettudományokkal analóg társadalom- ill. szellemtudományok segítségével igyekezzünk megérteni. Másképpen fogalmazva: éppen a két szubsztancia radikális mássága – s mi más lenne a karteziánus álláspont lényege, mint ennek kimondása – kell, hogy óvatosságra intsen bennünket a szubjektum által történő megközelítésük lehetőségeit illetően. Ha a kiterjedt és a gondolkodó dolog olyannyira különböznek egymástól, hogy összekapcsoltságuk az emberben szinte felfoghatatlan⁴ (közismert, hogy a tudatos és öntudatos Descartes utáni karteziánusok egyik legfőbb törekvése e Descartes-nál megoldatlanul maradt kérdés megoldása, nem képtelenség az sem, ha azt állítjuk, hogy a spinozai filozófia is a kérdés karteziánus megoldatlanságának szülötte), akkor mi tenné indokolttá, hogy úgy higgyük: megközelítésük lehetséges nagyjából analóg megismerési formák segítségével? Pascal, éppen mert a létformák megkülönböztetését illetően alapvetően egyetért Descartes-tal⁵, azaz Descartes-ével azonos az ontológiája, jogosan veti Descartes szemére azt a magátólértetődőséget, mellyel az a kiterjedt dolgok megismerésében „bevált” matematikai megismerésmódot az emberi megismerés univerzális formájának tekinti. Megjegyzem, hogy századunkban a szkepticizmussal és miszticizmussal bizonyára nem vádolható, nagyön tudatosan karteziánus Edmund Husserl is ezt veti Descartes szemére, amikor a *Krisis*-ben az eltévedt európai racionalizmusért nem a természetet matematikai módszerekkel kutató Galileit, hanem Descartes-ot teszi felelőssé. Pascal eltérő kedélye lehetővé tette a számára, hogy Descartes-tal közös ontológiájából az embernek az univerzumban betöltött helyét és az ember világának megismerhetőségét illetően is az utóbbihoz hasonló optimista következtetéseket vonjon le. Hogy Pascalt Descartes-tal szemben a 20. század vége fedezi fel magának, az bizonyára éppen onnan van, hogy századunk történelmének fényében a természet megismerésében, s bizonyos tekintetben a természet feletti uralom megvalósításában elért – önmagában is vitatható értékű – emberi sikerek ellenére is enyhén szólva megalapozatlannak tűnik Descartes hite a világot Isten segítségével megismerő és uralma alá hajtó emberben. Megalapozatlannak, inadekvátnak

tűnik Descartes válasza „a teremtett világ alapvető kontingenciájának alapélményére”, amelyre adott válaszként született meg, ahogy Boros Gábor megállapítja, a XVII. század mindhárom nagy gondolkodójának filozófiája. A descartes-i válasz megalapozatlanságának érzése odáig megy, hogy időnként hajlamosak vagyunk a biztost tudást és az embernek erre épülő, a létezők feletti uralmát biztosítani kívánó, határokat nem ismerő modernkori tudományt Heideggerrel egyszerűen „a zabolátlan technika és a normálember talajtalan megszervezésének . . . reménytelen örjögése”-ként felfogni.

Mint mondtam, Pascal, akárcsak Descartes, test és szellem keverékének, azaz sem nem állatnak, sem nem angyalnak tekinti az embert; s ő a konzekvens, ha ennek megfelelően úgy véli, hogy az ember és világa mint nem-csak-természet nem írható le a matematikai természettudomány eszközeivel, de az ember nem is emelhető ki szubjektumként a vele szembenálló természeti objektivitásból – mint valami istenség. A pascali embernek mint létezőnek a descartes-i emberrel való szubsztanciális azonossága ellenére is más a helye a mindenségben. Nem simul bele a természet a maga egészében általa átláthatatlan rendjébe, de nem is áll felette annak. „Nádszál az ember, semmi több, a természet leggyengébbike; de gondolkodó nádszál. Nem kell az egész világmindenségnek összefognia ellene, hogy összezúzza: egy kis pára, egyetlen csepp víz elegendő hozzá, hogy megölje. De még ha eltaposná a mindenség, akkor is nemesebb lenne, mint a gyilkosa, mert ő tudja, hogy meghal; a mindenség azonban nem is sejti, hogy mennyivel erősebb nála.” (347.) „Mert ő tudja, hogy meghal ...” – Pascal véges embere nem keres hamis vigaszt hatalmának állandó kiterjesztésében. „Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte volt és utána következő öröklétbe vésző életem, milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségében elmerülve, megrémülök, és döbbenetben kérdezem, miért vagyok éppen itt és nem másutt, mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott, miért éppen most és nem máskor. Ki helyezett engem ide? Kinek a parancsára és kinek a határozatából rendeltetett számomra éppen ez a hely és ez az idő? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis.*” (205.) „E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.” (206.) Az ember retteg. S ennek eredményeként “[...] titokzatos ösztön űzi őket, hogy a világban keressenek szórakozást és elfoglaltságot, s ennek forrása örökös nyomorúságuk nem szűnő érzete. ... Ez minden, amit az emberek ki tudtak találni a maguk boldogítására. Akik pedig adják a filozófust, s azt hiszik, hogy ermbertársaik okatlanok, mert naphosszat hajszoják a nyulat, melyet eszükbe sem jutott volna pénzért megvenni, nem sokat tudnak az emberi természetről. Mert az a nyúl nem jelentene számukra védelmet a halál és nyomorúságaink gondolata ellen, a vadászat azonban – amely eltereli róla figyelmünket – védelmet nyújt ellene.” (139.) S Pascal úgy gondolja, hogy a földi igazság keresése éppen úgy csupán arra való, hogy az ember elterelje figyelmét a halál és a nyomorúság gondolatától, mint bármely egyéb szórakozás. „Így van ez a szerencsejátékokkal is. És ugyanígy az igazság keresésével: a vitákban is a vélemények küzdelme az érdekes; a meglett igazság látványa viszont egyáltalán nem okoz örömet.” (135.)

Ésszerű tudásunk lehet a világról, de nem helyünkről a világban. Megnyugvást csak a hit hozhat. „Istent a szív érzi, nem az ész.” (278.) „A szívnek megvan a maga rendje; az észnek is, alapelvekre épülő következtetések formájában.” (283.) A világot persze az ész sem képes a maga egészében megragadni, csupáncsak a kiterjedt dolgok világát. „Az ész legnagyobb cselekedete annak felismerése, hogy végtelen sok olyan dolog van, amely meghaladja; csak gyengeségét bizonyítja, ha nem jut el e felismerésig.” (267.) A magunk világa, erkölcsünk és szokásaink nemcsak nem épülnek, nem is épülhetnek semmifajta ésszerű belátásra: „... az egyik szerint az igazságszolgáltatás lényege a törvényhozó tekintélye, a másik szerint az uralkodó kénye-kedve, megint más szerint a jelen szokás; és ez a legbiztosabb: kizárólag az ész szerint semmi sem igazságos önmagában; idővel minden meginog. Egyedül a szokás jelenti az igazságosságot, azon egyszerű oknál fogva, hogy mindenki elfogadja:” „... a törvényt valamikor ok nélkül vezették be, de aztán ésszerűvé lett; autentikusnak, örök érvényűnek kell feltüntetni, és el kell leplezni a születését, ha nem akarják, hogy hamarosan kimúljon.” (294.) Nincsen más, csak Descartes ideiglenes erkölcstana. „Az igazság a fennálló rend.” (312.)

A huszadik század felfedezi Pascalt. Felfedezi már Max Scheler, aki számára alapvetően fontosnak tűnik Pascalnak az a belátása, hogy a dolgok rendje nem egységes, hogy más az ész és más a szív logikája. Felfedezi Jan Patočka, aki a karteziánus racionalizmus „zárt lélek” felfogásával – „Ez a ráció a dolog felett áll; ha találkozik vele, nem mint idegennel, hanem mint saját kibontakozásával szembeül” – a pascali „nyitott lélek” felfogását állítja szembe: „Csak ha a lélek megízlelte lényegi függőségét valami mástól, ráutaltságát erre a másra, remélheti, hogy az ész önmaga megértésén belül eljut odáig, hogy a dolgokat saját létükben és értelmükben érezhesse és izlelhesse.” De Patočka a világ megismerés általi birtokbavételét nem látja a zárt lélek szubjektivista kivetítéséhez kötöttnek, összeegyeztethetőnek tartja a nyitott lélekkel is, „amennyiben ez utóbbi nem merül ki benne, és a megismerésben nem tör korlátlan hatalomra a világ fölött”. Patočka veszélyesen leegyszerűsítőnek látja, ha valaki „a modern világképet és világuralmat ... a zárt lélek világának kivetülésével azonosítja”. Nem szükséges – talán nem is lehetséges – „a modern matematikai természettudomány helyett ... egy alapvetően új természettudomány létrehozása”. „Tanulságos ebből a szempontból összehasonlítani Comeniust Pascallal” – írja. „Mindketten a nyitott lélek érdekét képviselik. Pascal azonban különbséget tesz az igazság különböző síkjai, 'rendjei' között, míg Comenius – Pascalhoz hasonlóan – tiltakozik ugyan az ellen, hogy a geometriai ést tekintsék a lét végső kritériumának, de végső soron csak a dolgok egyetlen rendjét hajlandó elismerni.”⁶

Igen. Az igazság különböző síkjai. A dolgok rendje nem egy. Ez Pascal, akinek világképébe – persze csak a kizárólag a kiterjedt dolgokat leíró – matematikai természettudomány karteziánus észigazságai is beleférnek.

Jegyzetek

¹ A *Penseés*-ből idézett szövegeket Pődör László fordította.

² Holmi, V. évf. 1. sz. 81-97. o.

³ L. Pascal, *Gondolatok*, 72.

⁴ L. Pascal, *Gondolatok*, 72. „Látva, hogy midént szellemből és testből rakunk össze, nem azt hinné-e bárki, hogy ez a keverék roppant érthető számunkra? Pedig éppen ezt értjük a legkevésbé. Az ember önmaga számára a természet legcsodálatosabb tárgya; mert képtelen felfogni, mi a test, még kevésbé, hogy mi a lélek, és mindennél kevésbé azt, hogy miképpen egyesülhet a test a lélekkel.”

⁵ Nem hinném, hogy találhatunk a *Gondolatok*-ban olyan szöveghelyet, amely ellentmondana annak, amit Descartes az *Elmélkedések*-ben állít, hogy ugyanis ideáim önmagam, Istent, testtel bíró, ám lélek nélküli dolgokat, angyalokat, állatokat és hozzám hasonló embereket jelenítenek meg (l. a *Meditationes* Adam-Tannery féle kiadásának 42.-43. oldalát).

⁶ A Patočka-idézetek a filozófus „Comenius és a nyitott lélek” című tanulmányából valók. Magyarul: Jan Patočka, *Mi a cseh? Esszék és tanulmányok*, Pozsony, 1996. 139-153. o. Németh István fordítása.

DESCARTES ET LA
MÉTAPHYSIQUE

L' INFINITUDE DE LA VOLONTÉ HUMAINE SELON DESCARTES*

Michelle BEYSSADE.....

Il n'y a que la seule volonté, écrit Descartes dans la 4^e méditation, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois pas l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue", ou, si l'on traduit exactement le texte original latin, „Il n'y a que la volonté, ou liberté de décision (*arbitrii libertas*) que j'expérimente si grande en moi, que je n'ai idée d'aucune autre plus grande (*et nullius majoris ideam apprehendam*)”¹.

Descartes ne dit pas, ici, que notre volonté est infinie. Mais l'analogie de la formule qu'il emploie avec celle qui désigne Dieu, chez saint Anselme, comme „l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu", *ens quo nihil majus cogitari possit*², nous incite aussitôt, et de manière peut-être plus pressante qu'une formule plus directe — que Descartes, nous le verrons, emploie ailleurs — à reconnaître dans la volonté humaine quelque chose d'infini, de l'infinité ou de l'infinitude, comme on voudra, Descartes lui-même usant indifféremment des deux termes³.

Et Descartes poursuit: „c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu", se plaçant ainsi, par la signification qu'il donne la parole de l'Écriture, dans la tradition de saint Bernard plutôt que dans celle de saint Augustin qui situait la ressemblance de l'homme à Dieu dans la rationalité de l'esprit.

„La volonté", dit encore Descartes, plus tard, à un jeune étudiant, Burman, „est plus grande et plus semblable à Dieu que l'entendement”⁴.

*Ce texte est celui de la communication prononcée lors du colloque, dont il garde des traces de style oral. Il est le premier moment d'une étude plus ample.

Nous avons, certes, en notre entendement, l'idée d'infini. Et si nous ne nous apercevons pas de la présence en nous de l'idée d'infini, Descartes la met en évidence comme la condition de la pensée du fini. Mais Descartes ne dit pas pour autant que notre entendement, faculté de connaître et lieu des idées, est infini. Il est extrêmement limité: il y a bien des choses que nous ne connaissons pas, dont nous n'avons pas l'idée. L'idée d'infini elle-même n'est pas infinie. De notre volonté, au contraire, Descartes dit qu'elle est infinie ou du moins qu'elle est en quelque sens infinie.

C'est ce sens que je voudrais préciser, ou ces sens, car les écrits de Descartes nous offrent comme des variations sur ce thème de l'infinitude de la volonté humaine, et j'essaierai de ressaisir dans ces variations la cohérence de la pensée de Descartes.

I

La première fois que Descartes associe l'infinité et la volonté de l'homme, c'est dans une lettre écrite à son ami Mersenne le 25 décembre 1639, où nous trouvons ces quelques lignes, isolées parmi d'autres réponses sur de tout autres sujets: „Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image”.

L'infinitude de notre volonté est ici affirmée sans restriction, avec une force et une assurance qui nous frappent, en même temps que nous apprécions la justification qui précède. Descartes y voit la raison d'un fait: notre désir de perfections et de perfectionnement sans fin. Ce désir, Descartes l'a souvent reconnu et exprimé, en y ajoutant la nuance d'un espoir et même de l'assurance d'une réussite.

Désir d'accroissement de nos connaissances, d'abord, et c'est ce désir que la méthode entreprend de satisfaire, comme on le voit dans le texte, non publié, des *Règles pour la direction de l'esprit*⁵, ainsi que dans le texte bien connu, publié deux ans avant la lettre à Mersenne, du *Discours de la Méthode*, dans lequel Descartes s'imagine, inspiré par les longues chaînes de raisons des géomètres, qu'il ne peut y avoir de choses à connaître „si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre”⁶. Descartes ne met pas de bornes à l'accroissement du savoir; et le désir qui s'assure des moyens de se satisfaire peut être appelé volonté. Or, l'augmentation du savoir permet l'augmentation de la puissance. Le désir et l'espoir de celle-ci trouvent également leur expression dans le *Discours de la Méthode*, quand Descartes envisage que nous nous rendions „comme maîtres et possesseurs de la nature”⁷, espoir démiurgique lié à un désir de devenir en quelque sorte semblables à Dieu. Il n'y a ainsi aucune borne à nos désirs, à l'exercice de notre volonté. Elle est elle-même infinie, d'une infinité d'extension, parce que son champ d'exercice est illimité.

La 3^e méditation fait place à cette expérience quand elle évoque le progrès de notre connaissance. „J'expérimente déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu, et je ne vois rien qui la puisse empêcher de s'augmenter de plus en plus jusques à l'infini". Et ce progrès de la connaissance est susceptible de me faire acquérir „toutes les autres perfections de la nature divine"⁸. Tel était le désir exprimé dans la lettre de 1639. Si Descartes fait intervenir ici ce pouvoir d'accroissement „jusques à l'infini", c'est en le considérant comme une origine possible de l'idée d'infini, et donc en examinant une objection à sa preuve de l'existence de Dieu comme seule cause possible de l'idée d'infini qui est en nous. Mais justement, l'objection est dissipée, et Descartes distingue du véritable infini cette infinité seulement potentielle, en puissance, qui jamais n'atteint le véritable infini, toujours en acte. Et quand la fin de la 3^e méditation rappelle ce désir sans fin, cette aspiration incessante, sans cesse renouvelée, à toujours plus et à toujours mieux, c'est pour caractériser l'être qui la porte en lui et tout ce qui est en lui comme n'étant que pure potentialité, susceptible d'un progrès seulement indéfini, en l'opposant à l'actualité de ce qui est véritablement infini⁹. Si bien que cette volonté sans bornes dont Descartes parle à Mersenne dans sa lettre de 1639 ne devrait pas être dite, en toute rigueur, infinie. Si nous ne cessons pas de vouloir, ce n'est pas que notre volonté est infinie, c'est qu'elle s'exerce indéfiniment; elle est elle-même indéfinie, mais non infinie.

Il nous faut préciser cette distinction entre l'infini et l'indéfini, présente, comme on vient de le voir, dans les *Méditations métaphysiques*, explicitée dans les *Réponses aux objections*¹⁰ qui les suivent, ainsi que dans cette sorte de manuel que sont les *Principes de la Philosophie*. L'importance de cette distinction est soulignée par Descartes, qui déclare être le premier à l'avoir inventée¹¹.

„Pour nous, dit l'article 26 de 1^{re} le partie des *Principes*, en voyant des choses dans lesquelles, selon certain sens, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies". L'article 27 réserve le nom d'infini à ce en quoi, sous tous les rapports, en tous sens, nous saisissons, positivement, qu'il n'y a pas de limites¹².

Deux traits interviennent pour différencier l'indéfini et l'infini. D'abord, ce en quoi nous ne voyons pas de limites est différent, et bien éloigné, de ce en quoi nous comprenons qu'il n'y en a pas. Ensuite, ce en quoi, sous quelque aspect, en un sens, nous ne voyons pas de limites, est à distinguer de ce en quoi nous voyons que, sous tous les aspects, il n'y a pas de limites. Le véritable infini est infini sous tous les aspects, en tous les genres, et il est saisi positivement comme tel. Il est saisi comme sans limites, mais cette saisie est positive, bien différente de notre appréhension négative de l'indéfini, quand il se trouve seulement que nous ne voyons pas de limites, sous quelque aspect, à quelque chose — à quelque chose qui est peut-être, en réalité, fini.

C'est à Dieu seul, on le voit, qu'il faut attribuer le nom d'infini. L'approfondissement de sa réflexion, métaphysique et la compréhension plus exacte du concept d'infini ont amené Descartes, dans ses *Méditations*, à réserver à Dieu le nom d'infini et à tenir pour

indéfinie plutôt qu'infinie l'étendue du champ de nos aspirations, de nos désirs et de notre volonté¹³ ; et c'est pourquoi, sans doute, les quelques lignes envoyées à Mersenne sont le seul texte qui attribue sans restriction l'infinité à la volonté humaine, soit que Descartes n'ait pas encore été en pleine possession de cette distinction conceptuelle, pourtant déjà présente dans le texte non publié du *Monde*¹⁴, soit qu'il n'ait pas jugé nécessaire de l'utiliser et de l'exposer en cet endroit en écrivant à son ami. Notre aspiration et notre recherche effective, et même notre action efficace, nous apparaissent, il est vrai, sans limites. Que nous n'en voyions pas, dans leur domaine, les bornes, cela nous autorise sans doute à les dire indéfinies, c'est-à-dire refusant et dépassant sans cesse les limites des choses finies qui nous sont proposées et que nous sommes; mais nous ne pouvons les dire actuellement infinies. Ajoutons que nous faisons, dans la perfectibilité même, l'expérience de notre actuelle imperfection et de notre finitude; car ce qui progresse indéfiniment est, à chaque moment présent, fini. La perfectibilité est signe d'imperfection, et l'indéfini est signe de finitude. L'extension indéfinie du champ de notre volonté marque, en fait, notre éloignement de l'infini; elle se nourrit de notre impuissance et de nos échecs.

Dans cette impuissance même et face à ces échecs, nous avons peut-être toutefois la possibilité d'exercer et d'éprouver l'infinitude de notre volonté. La troisième maxime de la morale par provision¹⁵ nous invite à tâcher toujours à nous vaincre plutôt que d'essayer de vaincre la fortune et à changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde, et elle nous en indique le moyen: considérer que „touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est, au regard de nous, absolument impossible”. Ne pourrait-on pas dire, avec Nicolas Grimaldi¹⁶, qu'à tout ce qui manque de lui réussir et qu'il décrète impossible, à l'infini qui lui est refusé, l'homme oppose, s'il applique cette maxime, son propre refus, infini lui aussi? Mais en quel sens? Si ce refus est dit infini à cause du nombre infini de choses refusées, il n'y a là que de l'indéfini. Cependant, dans ce passage du désir au refus, du oui au non, n'y a-t-il pas autre chose que de l'indéfini? Ne reconnaissons-nous pas dans notre volonté quelque chose d'infini, en un sens tout autre que l'infinité d'extension?

II

Nous sentons ici le besoin d'une analyse plus poussée, et c'est celle que Descartes mène dans la 4^e méditation. Nos connaissances sont limitées, notre pouvoir de connaître est fini. Nos actions efficaces sont limitées, notre puissance au sens d'efficacité est finie. Nous l'avons dit. Mais nous n'avons pas dit que notre pouvoir de consentir ou de refuser est fini. Bien sûr, ce que j'approuve et ce que je recherche, comme ce que je refuse et ce que je fuis, est toujours quelque chose dont j'ai quelque connaissance, et qui n'est pas sans rapport avec ce que ma puissance peut atteindre; et si j'envisage la totalité de mon action concrète, ma volonté, liée à ces facultés limitées, partage leur finitude. Cependant, vouloir

est en soi un acte différent de connaître, différent aussi d'effectuer. C'est alors que l'analyse de la 4^e méditation isole la volonté ou libre arbitre et la considère „formellement et précisément en elle-même”, c'est-à-dire indépendamment du contenu auquel elle s'applique (c'est ce que signifie formellement: dans sa pure forme), et coupée (c'est ce que signifie *praecise*, de *praecidere*, couper) des autres facultés auxquelles elle est en fait unie, la connaissance et la puissance. Ainsi considérée, en elle-même, intrinsèquement, la volonté ne semble pas plus grande en Dieu qu'en moi. „Car, écrit Descartes, elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir)”⁷. Elle consiste en effet, strictement et uniquement, en un pouvoir de consentir ou de refuser; elle est le pur pouvoir de choix entre les contraires, libre de toute contrainte, non assujetti aux lumières de l'entendement qui sans doute l'inclinent et mettent en elle une certaine propension, mais sans la contraindre ni la nécessiter.

Cette indépendance de la volonté à l'égard de l'entendement s'est manifestée dans le doute qui inaugure la démarche métaphysique, doute hyperbolique qui va jusqu'à traiter comme le faux, et même à traiter de faux, ce que l'entendement montre pourtant non seulement comme simplement douteux, mais aussi comme évidemment vrai. Une telle indépendance était aussi manifeste dans la morale par provision, non seulement dans la maxime dont nous avons parlé, la troisième, qui s'appuie sur notre pouvoir de décréter impossible ce qui est peut-être possible, mais aussi dans la seconde maxime, celle de la résolution, laquelle consiste à suivre le probable, une fois la décision prise, aussi fermement que le certain, et même à considérer parfois comme très vraies et très certaines les opinions les plus douteuses. Le doute hyperbolique, la résolution qu'on peut dire hyperbolique elle aussi, leur conjonction et la différence de traitement du douteux selon qu'il s'agit de connaître ou d'agir – le douteux étant traité comme le faux et même traité de faux dans le doute, et au contraire, dans la résolution, traité comme le vrai et certain et même comme vrai et certain, expriment avec éclat cette indépendance de la volonté à l'égard de l'entendement. Aussi Descartes, voulant dans les *Méditations métaphysiques* préciser en quel sens on peut dire que notre volonté n'est enfermée dans aucunes limites, la définit, prise en elle-même, comme le pur pouvoir de choix entre les contraires. *Arbitrii libertas*, liberté de décision: telle est la volonté, associée ici explicitement à la liberté.

Or, bien que Descartes ait commencé par reprendre un vocabulaire susceptible d'être compris comme celui de l'extension (notre volonté est dite ample, elle n'est renfermée dans aucunes limites), c'est par tout autre chose que son extension que la volonté nous apparaît comme aussi grande en l'homme qu'en Dieu et, si l'on veut reprendre le langage de l'Écriture, comme ce par quoi principalement nous sommes à l'image et à la ressemblance de Dieu; ce n'est pas par l'étendue de son champ d'exercice, puisque Descartes reconnaît que celle de Dieu s'étend à plus de choses, „infiniment à plus de choses”, dit la version française; c'est par le caractère absolu et indivisible⁸ de ce pouvoir

de décision. Dans son indépendance, il est absolu. Ce pouvoir, on l'a ou bien on ne l'a pas, mais quand on l'a, on l'a tout entier. Ni limite, ni partage.

C'est donc par l'absoluité et l'indivisibilité de notre pouvoir de choix entre les contraires, pouvoir de décision, que la volonté est aussi grande en nous, hommes, qu'en Dieu. Descartes ne dit pas, ne dit plus, qu'elle est infinie. Il la dit parfaite en son genre¹⁹. Cette restriction à son genre empêche de parler en toute rigueur d'infinité. Par rapport à la lettre à Mersenne de Noël 1639, la ressemblance à Dieu se déplace, en même temps que Descartes cesse de dire la volonté infinie. En situant ailleurs ce en quoi l'homme ressemble à Dieu, nous comprenons bien que situer ce en quoi quelque chose peut sembler infini, c'est nier une réelle et véritable infinitude. Descartes a même le souci, quand il use du langage de la Bible, d'atténuer l'idée de ressemblance à Dieu. La volonté me fait reconnaître que je porte une sorte d'image et de ressemblance à Dieu, dit-il dans le texte latin de la 4^e méditation (*imaginem quandam et similitudinem*)²⁰. La volonté met en nous, sous un certain aspect, de l'infinité. Parfaite en son genre, on peut la dire infinie en un sens, celui que nous venons de préciser, qui n'est plus du tout une infinité d'extension.

III

Comment se fait-il alors que, dans les *Principes de la Philosophie*, Descartes souligne à nouveau une certaine infinité d'extension de la volonté humaine et revienne, après les *Méditations*, au même genre d'infinité que dans la lettre à Mersenne de 1639?

„L'entendement, dit l'article 25 de la 1^{re} partie des *Principes*, ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée; au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre”.

Le texte latin disait, si l'on traduit exactement: „La volonté, elle, peut être dite en quelque façon infinie, parce que nous ne remarquons jamais rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette volonté immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre aussi ne s'étendrait”²¹.

Notre volonté peut être dite en quelque façon infinie”, „notre volonté peut sembler en quelque sens infinie”. Dans ce texte qui voulait être un manuel, destiné à être publié, et dont deux articles précédents ont soigneusement distingué l'infini et l'indéfini, Descartes est plus mesuré et plus exact que dans une lettre privée à un ami. Il évite la formule hardie et hâtive de 1639 qui attribuait sans réserve l'infinité à la volonté: „à cause de cette volonté infinie qui est en nous”, disait-il sans restriction. Maintenant il restreint au moins doublement l'affirmation d'une infinité de la volonté, aussi bien dans l'original latin que dans la version française. 1) „La volonté peut être dite...”; en français, „peut sembler”, la restriction est plus forte et comme redoublée, „sembler” atténuant davantage l'affirmation.

Et surtout 2) „en quelque façon” (*quodam modo*) „en quelque sens”. La proposition suivante „nous n'apercevons rien...” exprimant que c'est de manière seulement négative que l'absence de limites est appréhendée, il est clair que ce qui „peut être dit” ou „put sembler”, de manière négative, „en quelque sens”, infini n'est que de l'indéfini selon les deux critères explicités peu avant dans l'ouvrage. La réflexion a beaucoup gagné en rigueur. Il reste que c'est dans l'ampleur de son champ d'application que Descartes situe un certain aspect d'infinité de la volonté humaine, et que nous retrouvons la même conception extensive de son apparence d'infinitude. „Nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre”.

Je viens de citer à nouveau cette formule. Elle est bien surprenante. Elle surprend le lecteur des *Méditations*. Descartes ne contredit-il pas ici l'affirmation de la 4^e méditation selon laquelle la volonté de Dieu s'étend à plus de choses que la nôtre? C'était alors en faisant abstraction de l'étendue du champ de la volonté que Descartes, dans la méditation, reconnaissait une certaine égalité entre les volontés divine et humaine. C'est maintenant dans cette étendue qu'apparaît entre ces volontés une certaine égalité. Que penser? Peut-on accorder les deux textes?

Il faut pour cela être attentif à la présence du verbe pouvoir dans la version française, „nous n'apercevons rien... à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre”, qui rend bien le subjonctif du texte latin, *extendat*, subjonctif d'éventualité, que j'ai traduit tout à l'heure par un conditionnel, „à quoi la nôtre aussi ne s'étendrait”; ne s'étendrait... si elle avait l'occasion de s'y appliquer, si ces objets lui étaient présentés. Mais ils ne le sont pas, à cause de la limitation de notre entendement. Car la volonté, en elle-même, est le pouvoir d'affirmer ou de nier, de consentir ou de refuser, et en elle-même, par sa nature, elle peut s'appliquer à tout; elle s'applique à tout ce qui lui est offert, et elle s'appliquerait de même, car c'est de sa nature, à ce qui lui serait présenté si notre entendement n'était pas si limité. En elle-même, sans que rien soit changé en elle, ma volonté peut s'appliquer à tout le possible — dont je n'ai pas l'idée, dont mon entendement n'a pas la perception; mais si j'en avais la perception, ma volonté, telle quelle, pourrait s'y appliquer. Si son exercice est en fait limité, c'est à cause des limites de l'entendement. Mais ma volonté ne trouve pas de limites en elle-même. Si mon entendement n'était pas limité, ma volonté n'aurait pas à changer de nature pour s'appliquer à tous les objets de cet entendement sans limites. Spinoza, exprimant la pensée de Descartes dans les *Principes de la Philosophie de Descartes démontrés selon la méthode géométrique*, écrit avec beaucoup de justesse: „Si Dieu voulait rendre infinie notre faculté de connaître, il n'aurait pas besoin de nous donner une faculté d'affirmer plus ample que celle que nous avons déjà pour que nous puissions donner notre assentiment à tout ce dont nous aurions connaissance; cette même faculté que nous avons déjà suffirait pour affirmer une infinité de choses”²².

Ainsi l'immensité d'étendue que Descartes, dans les *Principes*, attribue à la volonté est celle du possible. Notre volonté, en fait, ne s'étend pas à tout; mais en vertu de sa nature et, si l'on peut dire, en droit, elle peut s'étendre à tout. C'est en ce sens qu'elle peut sembler infinie et qu'on peut même la dire infinie, — il faut plutôt, nous le savons, la dire indéfinie: non pas tellement en ce que, comme on l'a vu tout d'abord, son champ d'exercice s'accroît sans cesse, mais, plus profondément, en ce qu'elle est en elle-même capable de s'exercer, comme l'écrit Jean Laporte, sur „tout objet éventuel quelconque”²³.

Or, si elle peut ainsi s'étendre à tout, c'est qu'elle est en elle-même, formellement et précisément, le pur pouvoir de choix entre les contraires, absolu et indivisible, que met en évidence la 4^e méditation. C'est parce qu'elle est essentiellement ce pur pouvoir décideur que la volonté peut sembler infinie dans son étendue. Elle ne peut sembler infinie en un sens, en ce sens extensif, que parce qu'elle est toujours ce pouvoir des contraires, absolu et indivisible, aussi grand en l'homme qu'en Dieu, et qui peut bien être dit lui aussi, en un sens, dans son absoluité, infini.

En nous efforçant de comprendre le plus exactement possible l'infinité d'extension de la volonté que Descartes réaffirme dans les *Principes*, d'une manière qui apparaît au premier abord en contradiction avec l'analyse des *Méditations*, nous décelons à son fondement l'absoluité du pouvoir décideur. En même temps que nous dissipons toute contradiction entre les deux textes, nous établissons une relation entre les deux aspects de cette sorte d'infinité de la volonté humaine, entre son indéfinie et son absoluité. Celle-ci conditionne celle-là. L'absoluité est le fondement de l'indéfinie.

Je conclus sur une difficulté, que je ne pourrai pas ici essayer de dominer.

C'est fondamentalement, disons-nous, en ce qu'elle est pouvoir de choix que notre volonté a quelque chose d'infini, et par là porte en quelque façon l'image et la ressemblance de Dieu. Mais en Dieu, en qui entendement et volonté ne font qu'un, qu'il „entend, veut et fait tout par une même et très simple action”²⁴, il n'y a rien de tel qu'un pouvoir de choix. Si, en partant de la considération du Dieu comme du modèle, nous voulons préciser ce en quoi l'homme peut ressembler à Dieu, ce serait plutôt dans l'adhésion éclairée et spontanée au vrai et au bien, quand aucun écart ne subsiste entre l'entendre et le vouloir. Et Descartes reconnaît là, dans la 4^e méditation elle-même, la plénitude de la liberté²⁵.

Nous voici troublés par cette autre forme de ressemblance à Dieu. Telle est la difficulté que je ne peux ici que soulever.

Sans doute avons-nous dans cette adhésion éclairée l'accomplissement de la liberté dont le pouvoir de choix reste le fondement; et en poursuivant la réflexion nous pourrions accorder les deux aspects de notre liberté. Peut-être pouvons-nous suggérer pour finir, en recourant à une distinction que Descartes ne fait pas, mais en retrouvant saint Bernard²⁶, que le pouvoir de choix est ce par quoi l'homme est comme à l'image de Dieu, et que l'adhésion éclairée au vrai et au bien donne à ceux qui font un tel usage du libre arbitre une certaine ressemblance à Dieu.

Notes

¹ AT VII 57. IX 45

² Proslogion, Ch. II.

³ cf. lettre à Clerselier du 23 avril 1649.

⁴ Entretien avec Burman, AT V. 159.

⁵ cf. Règle IV, AT X. 171-172. „Ce que j'entends par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr..., en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable". (Traduction de J. Brunschwig).

⁶ *Discours de la Méthode*, seconde partie, AT VI. 19.

⁷ Ibid., sixième partie, AT VI. 62.

⁸ AT VII 47. IX 37.

⁹ AT VII. 51. IX. 41. Le texte latin dit déjà indéfinie (lignes 26) là où la version française dit „sans cesse”. La seconde occurrence de indéfinie (ligne 28) est bien traduite par „indéfiniment”.

¹⁰ AT VII. 112-115. IX. 89-91.

¹¹ cf. Entretien avec Burman, AT V. 167.

¹² Le texte latin est plus ferme et plus clair que la version française. *Omni ex parte et positive y sont opposés à aliqua ex parte et negative*.

¹³ De même il faut dire indéfinie plutôt qu'infinie la multitude des nombres, cf. Réponses aux premières objections, AT VII. 113. AT IX. 89-90. De même il faut dire indéfinie plutôt qu'infinie l'étendue du monde, cf. lettre à Morus du 5 février 1649, point 4.

¹⁴ cf. Ch VI.

¹⁵ cf. *Discours de la Méthode*, troisième partie.

¹⁶ cf. Nicolas Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (1978), Ch. V, 4.

¹⁷ AT VII 57 l. 21-23. IX 46.

¹⁸ cf AT VII 60 l. 22-23: *voluntas in una tantum re, et tanquam in indivisibili consistat*, „la volonté ne consiste qu'en une seule chose, et comme en une chose indivisible”.

¹⁹ *in suo genere perfecta*, AT VII. 58 l. 16-17; „très parfaite en son espèce”, AT IX 46.

²⁰ AT VII. 57. l. 14-15.

²¹ *Voluntas vero infinita quodammodo dici potest, quia nihil unquam advertimus, quod alicujus alterius voluntatis, vel immensae illius quae est in Deo, objectum esse possit, ad quod etiam nostra non se extendat* AT VIII. (1) 18.

²² Ed. Gebhardt I 173-174, traduction.

²³ Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*. (1950) p. 269.

²⁴ *Principes de la Philosophie*, I, article 23.

²⁵ cf. AT VII 58 l. 10-13. IX 46, et la préférence exprimée juste avant pour une autre définition de la liberté.

²⁶ cf. *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28.

LA LOGIQUE DE L'INVENTION DES VERITES CHEZ DESCARTES

..... Corina CÎRLUGEA

I. INTRODUCTION

II. LE PROBLEME DE LA VERITE

1. Court historique

2. La vérité chez Descartes

a. Introduction

b. Clarté et distinction

c. Intuition

d. Lumière naturelle

III. CONCLUSIONS

1. INTRODUCTION

J'utilise le terme „inventer” dans l'acception usuelle des dictionnaires, c'est-à-dire pour désigner l'acte de trouver quelque chose de nouveau, de produire des idées ou des choses nouvelles par une combinaison inédite des éléments connus, en vue d'un but quelconque.

„La logique” se réfère ici au fait que la démarche suivie par Descartes pour relever ce qu'il considère être des vérités fondamentales peut être considérée comme obéissant à certaines règles.

En ce qui concerne le terme de „vérité” chez Descartes, le problème en est plus complexe et sera traité dans le contenu même de cette étude.

Le titre de 'étude a une évidente nuance péjorative et veut dire que, alors que l'on cherche la première vérité, on tombe sur l'existence de son propre esprit, c'est-à-dire de sa propre subjectivité et qu'en suite on bâtit sur elle une entière méthode de la certitude, alors on pourrait avoir au moins la décence de réduire ses prétentions à une reconnaissance universelle et de dire, éventuellement, que l'on peut montrer aux autres comment on a réussi de trouver le meilleur chemin pour bien conduire son propre esprit. Descartes devrait décrire, je crois, le moyen par lequel il découvre soi-même, comment il devient auteur, comment il reconsidère le monde et seulement suggérer que cet „il” peut être un lieu commun dans lequel chacun est libre à s'installer.

II. LE PROBLEME DE LA VERITE

1. Court historique

Le problème de la vérité se prête mal aux généralisations car, souvent, il ne peut être compris que dans le contexte d'un système philosophique particulier.

Pour les Grecs, φαίνόμενον signifie également ce qui se montre de soi-même et le fait de se montrer, le caractère phénoménal de l'apparition ou la manière d'arriver à la présence: bref, l'étant. Le mot φύσις signifie l'ouverture, l'éruption, et il est utilisé pour désigner l'Être même et pas l'une de ses façons particulières de manifestation. Les deux termes grecs se sont imposés et ont imposé à la vérité le sens de non-cachement, la phénoménologie et la physique constituant les fondements de ce sens originaire de la vérité. Comme étant, comme participant à la vérité du non-cachement, n'importe quelle chose, pour les Grecs, était présente dans l'apparition.

L'époque médiévale est une époque des accords entre les archétypes divins, les idées humaines et les choses. La première étape, qui tient jusqu'à la fin du XI^e siècle, est dominée par la pensée augustinienne pour laquelle „vérité” signifiait soit la vérité personifiée, soit une réalité, soit un état des choses. La deuxième étape qui débute au XIV^e siècle, reprend la position d'Aristote qui comprenait par la vérité, le caractère de ce qui est vrai. Le premier travail qui pose le problème de la vérité des propositions date de 1235 et appartient à Robert Grosseteste. Jean Scot Erigène énumère les caractères de la Vérité Suprême: la pérennité, la noncorporalité et l'immutabilité. St. Thomas d'Aquin explicite la distinction „le vrai” — „la vérité (pure)”, accordant au premier terme le statut de ce qui est vrai, c'est-à-dire de ce qui vient par les sens et qui nous est immédiatement donné par une intuition intellectuelle (res sicut est). Le deuxième terme, (sincera veritas) est la conformité des choses avec leurs modèles (avec l'exemplarité). La connaissance du

modèle est impossible sans une illumination spéciale. La vérité des choses et la vérité de l'intellect sont des notions distinctes. Anselme de Cantorbéry dédie au problème de la vérité un traité entier, qui s'appelle „De veritate”. L'une de ses thèses fondamentales serait qu'il existe une vérité dans l'essence de chaque chose qui est. La scolastique du XIII^e siècle accepte aussi d'autres éléments de la doctrine anselmienne, par exemple que la vérité représente la conformité entre un signe (proposition) et ce qu'il signifie ; que la vérité est perceptible uniquement par l'esprit; qu'elle peut être également indifférente et atemporelle, mais aussi concrète pour un certain moment et dans un contexte donné, car elle signifie une certaine chose et pas une autre.

La première définition claire de la vérité-correspondance a été formulée par Avicenne, paraît-il. C'est de lui, je crois, que Descartes a emprunté aussi la thèse de l'être (ens) comme première et primordiale conception de notre entendement :

„On entend également (par vérité) l'état de la parole ou de l'intelligence désignant l'état de la chose à l'extérieur lorsqu'il y a adéquation entre eux”

En parlant des signes, à la suite d'Anselme, ou de l'intellect, en suivant Avicenne, les médiévaux pensaient aux propositions, énonciations ou complexum car, selon Aristote (Met.IV,4,1027 b 20 ; IX,10,1051 b 2),

„la vérité et la fausseté existent dans la proposition qui compose et sépare le sujet et l'attribut, c'est-à-dire dans la proposition affirmative ou négative”.

Le fait que Descartes se situe dans cette tradition pourrait expliquer son permanent glissement entre le plan des objets et celui du langage, ses définitions étant tantôt réelles, tantôt nominales :

„je ne suis, donc, précisément parlant , qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue”(Descartes, Oeuvres, O.C.,p.251).

La conception médiévale la plus proche du sens commun concerne une correspondance entre les faits sensibles et ce qu'on pense sur eux (c'est-à-dire monde-esprit). Cette attitude implique une distance entre le sujet connaisseur et l'objet connu, l'objet existant indépendamment du sujet. La conception de la vérité comme *adequatio rei et intellectus* implique une distance entre la vérité ontologique et la vérité logique. La vérité ontologique, *veritas in essendo*, suppose une concordance entre l'objet et son type idéal. La vérité logique, *veritas in cognoscendo*, prend en considération la correspondance entre la pensée (ou langage) et la chose connue. Cette dichotomie reste comme un fondement pour les critères de la vérité chez Descartes pour qui, d'une part, la validité des Vérités Éternelles est assurée par Dieu et, d'autre part, „les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies” (Descartes, Discours IV). C'est-à-dire que l'évidence se relève comme critère des vérités connues individuellement.

2. La vérité chez Descartes

a. Introduction

La perspective médiévale sur la vérité supposait comme arrière-plan le problème de la Création. Elle impliquait un Dieu créateur situé dans une position privilégiée par rapport au reste de l'Univers créé. Cette perspective a commencé à se détruire vers la fin du Moyen Age quand on a senti la nécessité de trouver quelques épreuves rationnelles pour soutenir l'existence de Dieu. La certitude de Son existence devait être le résultat d'un examen rationnel. C'est le moment d'un glissement de la foi vers la raison dans laquelle Descartes s'engage, en s'excusant envers les fidèles et ne réussissant pas, comme on pouvait s'y attendre, à se maintenir d'une part ou de l'autre de la ligne de démarcation.

La perspective onto-théologique quitte la maîtrise de la vérité-correspondance et sera maîtrisée par la vérité-certitude. Cette perspective se maintiendra pendant le XIX^e siècle (par Nietzsche, par exemple) jusqu'au début du XX^e siècle quand le Dieu de la métaphysique traditionnelle fait place au Dieu escathologique (chez Heidegger, par exemple).

Pour Descartes, la première vérité et la plus forte c'est la compréhension de l'existence de soi, une chose indubitable par le fait même d'être, perçue par l'esprit. La seule règle de la vérité avec laquelle Descartes s'identifie est l'idée claire et distincte.

b. Clarté et distinction

Les idées claires et distinctes se situent parmi les idées innées, dont l'idée de Dieu ou celle de l'étendement. Dans Les Troisièmes Réponses, Descartes précise que, a proprement parler, innée n'est pas l'idée, mais notre faculté de la produire :

„Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en notre âme, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune ; mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire" (Descartes, Oeuvres, tome I, O.C., p.492).

Ce changement d'accent nous fait penser à l'existence d'une structure de l'égo-cogito cartésien qui approcherait l'égo transcendantal de Kant, configuré afin de pouvoir soutenir une gnoséologie.

Une idée claire est une idée dans laquelle on peut distinguer tous les éléments et une idée distincte serait une idée qui ne peut pas être confondue avec une autre :

„J'appelle (connaissance) distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut" (Descartes, *Principes*, I, 45).

Le terme de „précis" est utilisé dans le sens établi par „La Logique de Port-Royal" (I, ch5) :

„ou il est parlé de la manière de connaître par abstraction ou précision".

Pour Leibniz (*Discussions de Métaphysique*, § XXIV) et pour Kant aussi, les choses sont inversées : une idée est claire quand elle suffit pour reconnaître l'objet et distincte quand on peut aussi relever ses détails :

„Si nous sommes conscients de l'entière représentation, mais nous ne sommes pas conscients de la diversité qu'elle contient, alors la représentation est indistincte" (Kant, *Logica generala*, O. C., p. 87).

En instituant la clarté et la distinction des idées comme principe de la vérité, Descartes se rend coupable, à mon avis, de l'erreur logique qui s'appelle *petitio principii*, qui consiste en le fait que la thèse à démontrer est supposée par les arguments invoqués pour la soutenir. En notre cas, le garant de l'institution de la clarté et de la distinction comme principe de la vérité est Dieu, dont l'idée se trouve elle-même parmi les idées claires et distinctes :

„Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement ; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque légère idée, sans pourtant les pouvoir comprendre, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui dénotent quelque imperfection" (Descartes, *Oeuvres*, tome I, p. 290)

Dans le moment de l'institution de la clarté et de la distinction des idées comme principes fondamentaux des vérités, la présence et la vérité deviennent simultanées. Penser ne veut pas dire, pour Descartes, juger (comme pour Kant, par exemple), mais veut dire, fondamentalement, voir. Cette „intuition intellectuelle" ou inspection de l'esprit est incomparablement plus distincte que celle faite par les yeux, parce que c'est l'âme et non le corps celui qui voit. (Descartes, *La Dioptrique*, discours IV).

c. Intuition

Les idées ne fondent pas l'existence des choses mais de celui qui les possède. La conscience de soi est une conscience sans image. L'exemple avec le morceau de cire a comme principale fonction de mettre en évidence la différence entre le mode par lequel la conscience se connaît soi-même et le mode par lequel elle connaît les choses et de rendre manifeste l'implication de l'égo qui pense en tout ce qu'il pense. La réflexion de l'esprit

sur soi-même n'a pas d'autre but que la découverte des données immédiates de la conscience. Cette réflexion est nommée par Descartes même „intuition” (mentis intuitum). Descartes utilise souvent cette expression qui est, peut-être, prétentieusement traduite par „intuition intellectuelle” et que Kant nomme simplement „intuition empirique”. De toute façon, Descartes ne dit pas qu'il existerait plusieurs types d'intuitions :

„Par intuition, j'entends non le témoignage variable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination naturellement désordonnée, mais la conception d'un esprit attentif, si distincte et si claire qu'il ne lui reste aucun doute sur ce qu'il comprend;” (Descartes, *Oeuvres*, tome 11, O.C., p.212)

L'intuition est, alors, le premier et le plus fort moyen de connaître la vérité. Elle est une vision instantanée, rendue possible par la lumière naturelle et peut être assimilée à la pensée, dans ce mode particulier dans lequel Descartes définit la pensée :

„Par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes : c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser” (*Principes*, I, O.C., p.67).

d. Lumière naturelle

Le symbolisme de la lumière naturelle peut être trouvée pendant l'Antiquité entière tant dans les oeuvres philosophiques que dans la tradition religieuse. La lumière et les ténèbres étaient souvent corrélatives et ont été utilisés comme symboles pour connaissance-ignorance, beau-mauvais, bien-mal, être-non-être. Le syntagme „lumière naturelle” est d'origine chrétienne. Dans L'Evangile après Jean (1,9), la Parole est „La vraie Lumière qui éclaire tous les hommes”. Dans la théologie, la lumière naturelle paraît être distincte de la révélation divine, mais elles peuvent aussi être prises ensemble. La métaphore de la lumière n'a pu jamais être parfaitement coupée de son symbolisme religieux et Descartes aussi, malgré ses efforts, n'a jamais réussi à donner à ce lumen naturelle le sens stricte de capacité de la raison de découvrir la vérité par soi-même. La définition que donne Descartes dans les *Principes* (I,30) reste discutable si nous acceptons l'erreur mentionnée ci-haut concernant la clarté et la distinction:

„La faculté de connaître que nous appelons lumière naturelle n'aperçoit jamais un objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement”.

Dans „Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle”, Descartes va plus loin et dit, le plus clairement que possible, que la lumière naturelle doit être dégagée de toutes les connotations religieuses, mais aussi de toutes les connotations philosophiques :

„La lumière naturelle permet de déterminer <les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée> et celà <sans emprunter le secours de la religion ou de la philosophie>”.

Descartes parle de l'homme honnête parce que, pour lui, la raison est équivalente du bon sens et représente l'aptitude de distinguer le vrai du faux. Le simple jugement, sans connotations logiques et éthiques peut se produire aussi dans l'absence de la raison. Le jugement est un acte de volonté et la volonté est libre d'accepter ou de violer les lois de la raison. La raison ou le bon sens est naturellement donnée à tous les hommes et est égale pour tous. (Descartes, Discours, 1^{ère} partie). La même position que celle de Descartes en concernant la lumière naturelle se trouve chez Leibniz (Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, livre I, chap.I,§22). En plus, Leibniz oppose la lumière naturelle à l'instinct, la lumière permettant l'accès à une connaissance distincte, pendant que l'instinct n'est que le sentiment confus d'une vérité innée.

III. CONCLUSIONS

Les méditations métaphysiques de Descartes, en suivant le modèle jésuite des méditations d'Ignace de Loyola, doivent conduire, paradoxalement, à la découverte de la vérité première par la lumière naturelle. C'est-à-dire, l'entière démarche des exercices spirituels n'a pas d'autre but que d'atteindre une capacité maximale de raisonner et de découvrir quelques vérités indépendantes de tout apport religieux. Descartes combine une démarche qui, en prenant comme appui la liberté d'inventer, ne retient pas des objets que ce qu'il connaît parfaitement, à la réflexion métaphysique qui a pour première certitude, fondement des autres, la connaissance d'une existence ou d'un être, particulièrement de son être penseur. La logique de cette réflexion ne prête pas la forme des quelques raisonnements validés par la logique scolastique et d'autant moins de ceux validés par la logique contemporaine. Dans la „Lettre vers Clerselier” (841-842-II), Descartes dit:

„L'erreur qui est ici la plus considérable est que Gassendi suppose que les propositions particulières doivent être déduites de celles générales après un ordre syllogistique de la dialectique, dans lequel il montre peu savoir quelle est la façon de trouver la vérité. Car il est clair que, pour la trouver, il faut commencer avec des notions particulières pour passer après à celles générales”.

Descartes veut dire, en fait, que dans la perception d'une chose, l'entendement est celui qui conçoit son essence ou sa nature, sans aucune procédure d'abstraction ou de généralisation, sans aucun apprentissage, seulement par cette intuition à laquelle il est propre d'observer dans la chose singulière, l'essence universelle qui, elle seule, la rend connue. C'est ce que Husserl va développer plus tard sous le nom d'intuition éidétique.

Descartes refuse a priori l'alternative empiriste entre la déduction logique partant du côté des principes universels et l'intuition sensible des contenus singuliers, et aussi la séparation qu'elle implique entre l'abstrait et le concret.

La solution ne doit pas être cherchée entre le concept et l'intuition qui proviennent des sources différentes. Pour Descartes, le concept de l'entendement est une intuition claire et distincte. Tant que l'esprit ne conçoit pas, c'est-à-dire qu'il reçoit seulement et s'abstient d'effectuer un jugement, l'erreur n'est pas possible. La conclusion que cette dissertation veut tirer, est la suivante : que la découverte de la subjectivité comme dernier fondement (το ὑποκείμενον), capable de fonder une métaphysique, est illégitime pour l'essai de fonder une théorie de la connaissance, comme dans les „Regulae ad directionem ingenii”, par exemple. Que l'institution de la clarté et de la distinction, telles que Descartes les comprend, c'est-à-dire comme principes de la vérité, puisqu'elles partent d'une erreur logique, ne peuvent pas fonder, de façon rationnelle, la vérité. Que, par conséquent, Descartes invente plutôt les vérités dont il a besoin pour sa démarche philosophique, en suivant les règles d'une „logique” dans laquelle la mystique, sous une forme ou sous une autre, reste toujours présente.

Bibliographie

- ¹ DESCARTES, R., Oeuvres de Descartes. Tomes 1,11. Paris, chez F.G.Levrault Librairie, 1826.
- ² DESCARTES, R., Les méditations métaphysiques. Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1947.
- ³ DESCARTES, R., Doua tratate filosofice. Bucuresti, Editura Stiintifica și Enciclopedica, 1984.
- ⁴ DESCARTES, R., Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a cauta adevarul in Stiințe. București, Editura Academiei Române, 1990.
- ⁵ DUMITRIU, A., Cartea întâlnirilor admirabile. București, „Eminescu”, 1981.
- ⁶ GUENANCIA, P., Descartes. Paris, Bordas, 1986.
- ⁷ JOJA, A., Studii de logică. Vol. 1. București, Editura Academiei RPR, 1960.
- ⁸ KANT, I., Logica generală. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- ⁹ LAPORTE, J., Etudes d'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle. Paris, Librairie J.Vrin, 1951.
- ¹⁰ VERNEAUX, R., Histoire de la Philosophie Moderne. Paris, Beauchesne et ses Fils, 1957.
- ¹¹ LALANDE, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, Quadrige\PUF, 1991.
- ¹² * * * Encyclopédie Philosophique Universelle. Tome I,II,Vol. I,II.Paris, PUF, 1990.
- ¹³ * * * Encyclopaedia Universalis, Corpus 12. Paris, 1988.

LE COGITO EN TANT QUE SYNTHÈSE ONTO-ÉPISTÉMOLOGIQUE

Serban LEOCA

1. Une manière classique
2. Descartes
3. La synthèse onto-épistémologique
 - a) Aristote
 - b) Le Cogito
4. Kant. La succession classique
5. Hilbert. La succession cartésienne
6. Conclusion

1. Une manière classique

David, philosophe athénien d'origine arménienne, appartenant au sixième siècle d. Chr., nous a laissé une brève synthèse philosophique intitulée *Introduction à la Philosophie*. Le philosophe lui-même est néoplatonicien; l'oeuvre est d'inspiration aristotélicienne.

On y trouve une systématisation des définitions de la philosophie dont les sources sont Pythagore, Platon, Aristote. Parmi elles, la plus importante, et donc la première, c'est: „la philosophie est la connaissance des êtres en tant qu'êtres, de ceux qui existent en tant qu'existants" (φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστὶ) (David, pp. 26, 110).

Dans le sous-texte de cette formulation il y a l'idée que la philosophie s'occupe de tous ceux qui existent, de toutes les choses, ou, ce qui est logiquement équivalent, de n'importe quelle chose en tant qu'existante: sans rien privilégier, mais sans rien laisser de côté.

La définition est attribuée à Pythagore, provenant donc de l'aurore de la philosophie grecque. On retrouve cette manière de se rapporter aux choses chez les classiques: Socrate et, sur ses traces, Platon, traitant de n'importe quel sujet; Aristote, disant que le problème de l'être est toujours notre problème le plus important. Et cette grande tradition grecque qui constitue l'une des sources de la pensée médiévale, lui passera cette idée aussi. Pour Saint Thomas d'Aquin, „la philosophie commence avec les objets immédiats de l'expérience sensible et raisonne en haut, vers des conceptions plus générales”. (Stumpf, p. 173)

2. Descartes

René Descartes, qui est déterminé pas seulement par le désir obstiné de penser par lui-même dès le commencement, mais aussi par la réaction contre l'École et sa tradition, rejeta cette manière classique de concevoir la philosophie. Le doute est hyperbolisé et l'on se méfie de toutes les choses car toute chose peut être, en tant qu'être, inauthentique. La voie cartésienne (sa méthode) consiste en l'essai de trouver une existence privilégiée sur laquelle l'ombre du doute ne se pencherait pas. La terre philosophique peut être tenue ou renversée si un point d'appui peut être trouvé.

Ce point archimédien est assurément le Cogito.

Selon Descartes, la partie de la philosophie qui „contient les principes de la connaissance” „est ce qu'on peut nommer la première philosophie ou la métaphysique”. (*Principes, Lettre de l'Auteur*)

Du point de vue métaphysique, le Cogito est le point initial de la démarche, le moment par lequel le passage est obligatoire pour „celui qui conduit ses pensées par ordre” (*Principes*, 10), „l'ordre qu'il faut tenir pour rechercher la vérité” (*Principes*, 42). Pas toute chose, ou l'être en général, comme jusqu'ici, mais cette chose-là.

Sa valabilité est assurée par l'évidence intuitive ou „lumière naturelle” („manifeste par une lumière qui est naturellement en nos âmes” (*Principes*, 11)).

3. La synthèse onto-épistémologique

a) Aristote

Dans sa *Métaphysique*, Aristote définit le principe comme „le premier point de départ grâce auquel une chose est, est née, ou peut être connue”. (Aristote, *Mét.*, V(Δ), 1, 1013a)

Le principe peut être donc:

— ontologique (grâce auquel une chose „est”)

- génétique (grâce auquel une chose „est née”)
- épistémologique (grâce auquel une chose „peut être connue”).

Ce sont soit autant de classes de principes différents entre eux, soit les différents aspects sous lesquels un même principe peut être considéré. Y a-t-il une relation entre ces classes ou aspects? Le *Livre A* identifie l'être (ontologie) à la pensée qui se pense soi-même (épistémologie), et tous les deux à la Divinité qui est le Premier Moteur (génétique) (Aristote, *Mét.*, XII(A), 7). C'est la synthèse onto-épistémologique qui est la fin et le résultat de l'analyse aristotélicienne.

b) Le Cogito

Le Cogito se présente sous l'expression linguistique bien connue „je pense donc je suis” (*Discours de la méthode* (IV), *Méditations* (II), *Principes*, (7, 10)). Il y en a ici une succession logique. Y a-t-il une distance autre que logique entre „je pense” et „je suis”?

La réponse se trouve dans les *Méditations*, II:

„Je suis, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourroit faire, si je cessoit totalement de penser, que je cesseroit en même temps tout-à-fait d'être. (...) je ne suis donc, précisément parler, qu'une chose qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement ou une raison (...).”

Le Cogito constitue donc l'identification de l'ontologique et de l'épistémologique. C'est la synthèse onto-épistémologique que Descartes retrouve, cette fois-ci non pas comme conclusion, mais comme point de départ qui, de nouveau selon Descartes, s'impose par soi-même.

4. Kant. La succession classique

La manière classique n'a pas cessé de se manifester pendant la modernité philosophique. Considérons la *Critique de la Raison Pure*. Nulle part Kant ne dit que le point de départ qu'il adopte serait unique ou nécessaire. Au contraire, il semble faire au commencement des affirmations que l'on peut aisément nier: que notre connaissance a deux sources, la sensibilité et l'entendement.

„Notre connaissance dérive dans l'esprit (*Gemüth*) de deux sources fondamentales [...].

„Si nous nommons *sensibilité* la *réceptivité* de notre esprit (*Gemüths*), le pouvoir qu'il a de recevoir des représentations en tant qu'il est affecté d'une manière quelconque, nous devons en revanche nommer *entendement* le pouvoir de produire nous-mêmes des représentations ou la *spontanéité* de la connaissance. Notre nature est ainsi faite que l'intuition ne peut jamais être que sensible, c'est-à-dire ne contient que la manière dont

nous sommes affectés par des objets, tandis que le pouvoir de penser l'objet de l'intuition sensible est l'entendement." (Kant, pp. 76 – 77)

Kant essaye de comprendre que se passe-t-il avec ces deux pouvoirs et avec les résultats de leur activité. Il raffine le modèle des facultés pour résoudre les difficultés liées à leur relation (en postulant l'existence de l'imagination, puis celle de la raison, et même celle de jugement, dans la dernière *Critique*).

Et il retrouve en fin de compte la synthèse onto-épistémologique des anciens: le phénomène, le seul réel qui nous est présent, qui est pour nous, est à la rencontre de la sensibilité passive et du concept de l'entendement spontané (que l'on peut nommer également pensée).

Nous pouvons noter aussi que la *Critique de la Raison Pure* commence, respectant les exigences de Saint Thomas d'Aquin, par l'étude de la sensibilité (l'*Esthétique transcendantale*).

5. Hilbert. La succession cartésienne

Mais la recherche du point de départ inattaquable ne cesse pas de séduire. Et c'est au début du vingtième siècle qu'on peut trouver le fruit d'une telle obsession: c'est le programme hilbertien dans les fondements des mathématiques.

L'un des buts de l'étude des fondements est la protection des mathématiques contre toute critique possible. Pour mettre les mathématiques à l'abri de la critique, on réduit autant que possible le nombre des présuppositions initiales et l'on essaye de ne pas accepter que de suppositions intuitivement évidentes.

C'est ainsi que Hilbert arrive au finitisme, c'est à dire à l'exigence programmatique de ne pas utiliser que des entités mathématiques à nombre fini d'éléments et des arguments à nombre fini de pas:

„Hilbert a admis seulement des raisonnements finitistes (parce que caractérisés par évidence) et les a considérées indispensables en sciences." (Ureia, p. 58)

Ce n'est pas une manière fondationnelle quelconque, mais la seule admissible:

„C'est l'attitude philosophique fondamentale, l'attitude que je considère nécessaire tant pour les mathématiques qu'en général pour toute pensée, compréhension et communication scientifique et en l'absence de laquelle aucune manifestation spirituelle n'est ni même possible." (Hilbert, *Sur l'infini*, citation dans Becker, p. 403)

„La méthode axiomatique est maintenant et toujours l'instrument adéquat à la pensée humaine et indispensable en toute recherche exacte dans tous les domaines." (Hilbert, *Neubegründung der Mathematik*, citation dans Kneale, XI,4)

7. Conclusion

Avec Descartes la métaphysique souffre une rupture. Descartes inaugure la pensée moderne en s'installant dans une méthode originale, propre. Nous avons sommairement exposé un point de vue dont cette affirmation reçoit une lumière particulière.

C'est notre hommage à sa mémoire.

Bibliographie

ARISTOTE, *Metafizica*, trad. Șt. Bezdechi, București, Ed. Academiei, 1965

Oskar BECKER, *Fundamentele matematicii*, trad. Al. Giuculescu, București, Ed. științifică, 1968

René DESCARTES, *Oeuvres*. Publiées par Victor Cousin. Tomes I, II, XI., Paris, chez F. G. Levrault, libraire, 1824-1826

Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige (PUF, 1986

William & Martha KNEALE, *Dezvoltarea logicii*, trad. S. Vieru și U. Morgenstern, Cluj, Ed. Dacia, 1975

Samuel Enoch STUMPF, *Philosophy. History & Problems*, Third Edition, New York, etc, McGraw-Hill, 1983

Marin ȚURLEA, *Filozofia și fundamentele matematicii*, București, Ed. Academiei, 1982

SUR LE COGITO, DERECHER

Jean FERRARI

Je veux d'abord dire ma joie d'être pour la première fois à Szeged à l'occasion de ce colloque Descartes et remercier chaleureusement les organisateurs et particulièrement le professeur Dekany de me donner le privilège ce matin d'ouvrir la seconde journée de nos travaux.

Après les si brillantes et profondes communications consacrées hier à Descartes lui-même, ma démarche ce matin pourra paraître bien hasardeuse puisqu'elle va s'attacher, d'une manière arbitraire, à une certaine actualité de Descartes. Ma question est en effet celle-ci : pouvons-nous, en cette fin de siècle, nous intéresser encore à Descartes ? Question paradoxale, semble-t-il, puisque nous sommes réunis ici pour en parler une nouvelle fois, après maints colloques et congrès déjà tenus depuis le début de cette année et partout dans le monde.

Mais un philosophe comme Descartes ne mérite-t-il que cet intérêt historique, l'année de son anniversaire, et les pèlerinages réguliers de ses dévots, lui dont l'entreprise ne visait à rien moins qu'à fonder une science nouvelle sur une métaphysique dont les propositions, vérités claires et distinctes, ne pouvaient pas, pensait-il, ne pas s'imposer à tous les esprits doués de bon sens, la chose du monde la mieux répartie ?

Descartes peut-on encore nous enseigner, lui dont la physique a été, si promptement, écartée du champ du savoir et dont la métaphysique, réfutée par Kant en ses principaux articles, est entraînée dans l'abîme des propositions indémontrables. Car, si l'on réduit la métaphysique à des énoncés logiques dont l'absence de corrélats concrets en montrent l'absurdité, en faisant ainsi un discours qui n'a de sens qu'en disant sa propre impossibilité, ou si l'on considère que les sciences, et elles seules, occupent la „totalité du champ du connaissable” qu'il s'agisse des sciences de la nature ou des sciences humaines on ne retiendra de Descartes, comme l'ont fait récemment à la Sorbonne, lors de l'ouverture de l'année Descartes, deux professeurs au Collège de France, que l'auteur du *Traité de l'homme*, c'est-à-dire celui qui s'est appliqué à décrire le corps humain et l'on

admirera que sa physiologie, à côté de beaucoup de méprises, annonce déjà les récentes découvertes du connexionisme et de la hiérarchie des fonctions vitales. Mais, l'erreur de Descartes — et elle est, à leurs yeux, capitale — est d'avoir abandonné ces préoccupations scientifiques pour le galimatias, le terme est de Changeux, de la philosophie, galimatias que la quatrième partie du *Discours de la méthode*, les *Méditations métaphysiques*, les *Principes de la philosophie*.

Pourtant, on ne peut qu'être frappé par la présence, chez les plus grands philosophes de ce temps, de la pensée de Descartes : beaucoup y voient la source de leur pensée, certes au prix d'interprétations et d'un traitement que l'historien de la philosophie peut contester, mais qui montrent à l'envi quelle source et quelle ressource la philosophie de Descartes constitue pour ceux, encore nombreux, pour lesquels le discours philosophique garde sens et valeur. Descartes n'envisageait pas en effet, pour fonder la science, de faire l'économie de la métaphysique, racine de tout savoir. Or ces racines métaphysiques, Descartes les découvre d'abord en lui-même, en une expérience première qui est tout à la fois, celle de l'évidence de sa pensée et de son existence, dans un mouvement de retour sur soi qui marque le début de la philosophie moderne. L'acte fondateur de sa démarche, le fondement de son entreprise, c'est en effet une première vérité qu'il découvre en lui-même, *le cogito ergo sum*. Il retrouve ainsi l'invite de Saint Augustin que Husserl fera figurer au terme de ses Méditations cartésiennes : *noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*. Or s'il est un débat qui se situe au cœur de la pensée contemporaine, c'est bien celui du sujet et de la subjectivité, radicalement contestée par les uns, commencement obligé de toute philosophie pour les autres.

Et notre temps est ici partagé entre une élévation du sujet, dans la prise en considération de son pouvoir de penser, sa liberté et sa puissance sur l'univers, tel Prométhée, dans la figure d'une humanité triomphante où l'on veut voir souvent l'illustration de la 6^{ème} partie du *Discours sur la méthode* avec le rêve cartésien d'une science qui nous rendrait comme maître et possesseur de la nature, et d'autre part celle d'une dissolution du sujet, dans la dénonciation d'une illusion métaphysique, simple épiphénomène, effet d'un inconscient qui le détermine ou lieu géométrique d'une série d'interactions socio-économiques. „Notre dernier quart de siècle, écrit Roger Pol-Droit dans un récent article consacré à Descartes dans „le Monde“, marqué par la trinité Marx, Freud et ses avatars structuralistes paraît ne pas devoir s'intéresser au Cogito cartésien.” Plus profondément encore, l'idée classique d'un sujet conscience de soi, maître de ses pensées et de ses actes, est mis à mal par les diverses formes de déconstructions métaphysiques et langagières dont il est l'objet.

Il ne saurait être question pour moi d'entrer ce matin dans cet immense débat, qui, parce qu'il est enrichi par trois siècles de réflexion philosophique dépasse de loin la lettre et l'esprit du cartésianisme, mais il demeure pourtant l'horizon sur lequel prennent leur origine des interprétations nouvelles de Descartes et de son cogito. Je m'en tiendrai à quelques exemples puisés dans la riche tradition phénoménologique née avec Husserl au

début de ce siècle. Lors ue, les 23 et 25 février 1929, Husserl, alors au sommet de sa notoriété, vint à la Sorbonne prononcer à Paris, devant la Société Française de philosophie, quatre conférences sur le phénoménologie transcendante, il leur donna pour titre „Méditations cartésiennes” en hommage à celui duquel il pouvait se dire d’une certaine manière le disciple, puisqu’il présentait la phénoménologie comme un néocartésianisme et les *méditationes de prima philosophia* comme le prototype du retour philosophie sur soi-même. A certains égards, les grands moments de la phénoménologie semblent reprendre les grandes lignes de l’aventure cartésienne. Si la réduction phénoménologique correspond au doute, l’examen du sujet transcendantal paraît reproduire l’analyse du *cogito* et la théorie de la constitution rejoint les démarches cartésiennes de redécouverte du monde. Mais il n’y a là rien que de superficiel et, dès la première page de ses *Méditations cartésiennes*, Husserl déclare que la phénoménologie semble obligée de rejeter „à peu près tout le contenu doctrinal du cartésianisme pour cette raison même qu’elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical.”² Toutefois, plus encore que dans le cartésianisme, le *cogito* représente chez Husserl le centre où tout conduit et dont tout dépend, et la finalité de sa démarche philosophique est bien de donner aux sciences, comme Descartes, ainsi qu’il l’écrit dans les *Méditations cartésiennes*, un fondement absolu. L’époché phénoménologique qui, en suspendant la valeur d’existence que spontanément j’accorde aux choses, met hors jeu toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis à vis du monde objectif fait apparaître la pure subjectivité du moi qui médite.

Husserl retrouve ici, comme Descartes après le doute, l’évidence du *cogito*, mais là encore les ressemblances sont trompeuses. Descartes, écrit Husserl, a manqué l’orientation transcendante. Il considère le *cogito* comme le point fixe, l’axiome, la parcelle du monde qui a échappé au doute, et à partir duquel, à la manière du mathématicien qui ne cesse de l’inspirer, il pense tout reconstruire. Descartes considère l’*ego cogito* comme une substance, il le confond avec l’âme humaine et il l’utilise suivant le principe de causalité pour retrouver la divinité et le monde. Descartes, qui le premier a trouvé le point de vue de la subjectivité, reste victime de ses préjugés substantialistes et manque par là même le vrai sens de l’*ego cogito* qui est celui de la subjectivité transcendante. L’époché introduit donc une première dissociation entre le mondain ou naturel en général qui est contingent puisqu’il peut être réduit, et un sujet extramondain dont l’évidence est apodictique. Le je en effet qui échappe à l’époché transcendante, „ce n’est plus l’homme qui se saisit dans une intuition naturelle... ni même l’âme prise séparément”³, mais le moi transcendantal dans lequel seul, précisément parce qu’il est extramondain, le monde objectif avec tous ses objets, puise son sens et sa valeur. Aussi, aux yeux du philosophe qui médite, „l’époché phénoménologique dégage une sphère nouvelle et infinie d’existence qui peut atteindre une expérience nouvelle l’expérience transcendante.”⁴

La première certitude qui se dégage du *cogito* est en effet celle de mon existence. Or c'est par elle, découverte par la conscience pure, comme je, que toute chose prend sens. Et si la réduction phénoménologique nous révèle le caractère contingent du monde, le sujet au contraire apparaît évident à lui-même, d'une évidence apodictique, où est encore exclue la possibilité de sa non-existence." Une évidence apodictique a cette particularité, dit Husserl, de n'être pas seulement, d'une manière générale, certitude de l'existence des choses ou faits évidents ; elle se révèle en même temps à la réflexion critique comme inconcevabilité absolue de leur non-existence...⁵ Dès lors le fondement indubitable et originaire d'une science absolue se trouve posé. Si dans la réduction eidétique, l'essence est saisie dans une donation originaire, ce qui se découvre ici, ce n'est plus une conscience qui est aux choses, mais une conscience dont l'essence est hétérogène à tout ce dont elle est conscience, qui fonde toute transcendance et lui donne un sens. La réduction phénoménologique n'a servi qu'à tourner „l'oeil de l'âme dans la bonne direction", celle de la subjectivité transcendantale qui seule donne sens et objectivité à l'existence du monde. Ainsi l'évidence apodictique du *cogito* nous livre ce par quoi le monde prend un sens, ce qui, par là même, est hors du monde, le sujet qui échappe aux catégories de l'être et du temps.

La distance à Descartes est immense. Descartes ne donne qu'un sens au terme exister qui est unique, qu'il s'agisse du moi, du monde ou de Dieu. Husserl, au contraire définit par le mot transcendantal un mode particulier d'existence qui est réel sans être substantiel. Et un langage qui emprunte ses mots à la nature ne peut être qu'inadéquat. C'est pourquoi lorsqu'il parle de l'expérience de l'ego *cogito*, Husserl prend soin de le distinguer de toute expérience mondaine. Il s'agit sans doute d'une vie, mais „d'une vie pour la vérité", où l'évidence du sujet qui se donne à nous en personne est transcendantale.

C'est la condition pour voir en lui l'origine du monde. D'une certaine façon, ce que Husserl appelle la constitution n'est qu'une élucidation du *cogito* lui-même. Alors que, chez Descartes, le moi se saisissait comme contingent et imparfait, obligé par là même à avoir recours à la vérité divine qui seule pouvait lui assurer l'existence du monde extérieur, Husserl n'accepte aucune garantie qui ne vienne pas de la raison elle-même. Il veut sauvegarder d'une manière absolue la pleine et entière autonomie de la conscience. Le *cogito* constitue lui-même tout ce qui est signifié, il est, „une mine d'or dans laquelle toute connaissance et toute science sont contenues"⁶; il est la source, l'origine extramondaine de toute signification. „L'esprit et même seul l'esprit existe en soi pour soi. seul, il repose sur soi et peut, dans ce cadre de cette autonomie et seulement dans le cadre, être traité d'une manière véritablement rationnelle, véritablement scientifique."⁷ Il y a là une figure, en la première moitié du 20^{ième} siècle, d'un idéalisme qui prend son origine dans la démarche cartésienne. Husserl se réfère explicitement aux *Méditationes de prima philosophia* comme à l'ouvrage qui lui a donné le sens de la subjectivité transcendantale : „Nous pouvons dire, écrit-il, que la phénoménologie elle-même est un développement

radical et universel des méditations cartésiennes c'est à dire d'une connaissance universelle de soi-même."⁸ Dans la *Krisis*, il consacre au doute cartésien des analyses étincellantes : il y voit l'origine de toute la philosophie occidentale moderne et contemporaine.⁹ Mais cela dit et cette orientation fondamentale prise, tout le reste du cartésianisme est abandonné presque sans examen et il n'est pas sûr qu'Husserl soit allé bien au delà du début de la 2^{ème} Méditation. De passage à l'Université de Louvain où est conservée la bibliothèque de Husserl, j'ai été frappé par le peu d'ouvrages de Descartes y figurant, alors qu'on découvre par exemple les oeuvres complètes d'Auguste Comte, et, je n'ai trouvé des *Méditations* que deux ou trois éditions scolaires en allemand, (peut-être ma recherche a-t-elle été trop brève), et pratiquement sans annotation, alors qu'on sait que Husserl avait l'habitude, précieuse pour les historiens de sa pensée, de commenter dans les marges les ouvrages qu'il lisait attentivement.

Comme Kant et beaucoup d'autres, il n'a pas fait l'effort de suivre le chemin que Descartes indiquait si précisément dans sa *Préface*, à ceux qui voudraient bien méditer sérieusement avec lui et suivre cette voie de l'analyse qu'il définit dans ses *Réponses aux deuxièmes objections*, „analyse qui montre la vraie voie sur laquelle une chose a été méthodiquement inventée, en sorte que, si le lecteur la veut suivre et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée et ne la rendra pas moins sienne que si lui-même l'avait inventée.”¹⁰ Qui déplorerait les mauvaises lectures ou l'absence de lectures attentives des textes de Descartes qui nous ont valu la philosophie critique et la phénoménologie transcendante?

Toutefois cette dernière, dans la diversité de ses tâches et des philosophes qui s'y sont attachés, demeure un lieu privilégié de réflexion et de recherche sur la signification du *cogito* cartésien, toujours considéré comme point de départ obligé de toute démarche philosophique. On peut songer ici à Sartre, à Merleau-Ponty, à Levinas. L'un des essais les plus récents et les plus originaux qui a donné lieu à commentaires et à rebondissements est celui du philosophe Michel Henry dans un ouvrage intitulé *Généalogie de la psychoanalyse*¹¹ dont paradoxalement les trois premiers chapitres sont consacrés au *cogito* cartésien. Le paradoxe n'est qu'apparent parce que, aux yeux de l'auteur qui se réclame de ce qu'il a nommé lui-même une phénoménologie matérielle, Descartes a pour ainsi dire refoulé ce qui vient en premier lieu, c'est-à-dire la vie, et que, selon Michel Henry, Descartes appelle *Ame* dans la 2^{ème} Méditation. Mais le projet cartésien de fonder la science et la direction prise par la philosophie de la conscience, tout entière orientée vers le monde, son savoir, la maîtrise des choses par la technique, puis avec Kant sur les conditions de possibilité d'un univers objectif, allaient dissimuler l'urgence de ce commencement radical. Ces remarques, qui donnent une idée de ce que l'auteur appelle une phénoménologie matérielle, ne font que préparer l'analyse qu'il fait du *cogito* de Descartes auquel, après beaucoup d'autres, il reconnaît un caractère exemplaire. „Ce qui confère au projet cartésien, son caractère fascinant, écritil, et lui garde aujourd'hui encore

son mystère et son attrait, c'est qu'il se confond avec le projet même de la philosophie."¹² C'est que Descartes s'est attaché à ce qui commence en un sens radical et que Michel Henry appelle „l'initialité du commencement radical dans l'apparaître lui-même." „Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît"¹³ se demande-t-il. C'est l'apparaître lui-même et cet apparaître, Descartes l'appelle pensée. C'est lorsque Descartes „rejeta les choses et leur apparence... pour ne plus considérer que cette apparence pure, abstraction faite de tout ce qui apparaît en elle... qu'il crut pouvoir trouver ce qu'il cherchait, le commencement radical, l'être : je pense, je suis." "¹⁴

Ce qui permet à Michel Henry de réfuter certaines objections communes faites à Descartes, que reprend Heidegger dans *Sein und Zeit*, selon lesquelles il fallait bien, avant le *cogito*, savoir au moins confusément ce qu'est l'être et que pour penser, il faut être. S'il y a un préalable, répond Michel Henry, c'est l'apparaître lui-même ce que Descartes nomme pensée. „Nous sommes par cela même que nous pensons"¹⁵ et de rappeler la réponse de Descartes à Gassendi qui objectait que son existence pourrait être conclue de n'importe quelle autre action. „Vous vous méprenez bien fort parce qu'il n'y en a pas une de laquelle je suis entièrement certain. J'entends, de cette certitude métaphysique de laquelle seule il est ici question, excepté la pensée. Car, par exemple, cette conséquence ne serait pas comme : je me promène donc je suis, sinon en tant que la connaissance extérieure que j'en ai est une pensée."¹⁶ C'est bien la pensée qui est première et c'est seulement à partir d'elle, en elle, que du même mouvement je découvre mon existence.

Descartes va de la pensée à l'être mais d'abord à l'être de sa pensée et c'est là que l'interprétation de Michel Henry est tout à fait intéressante car cet être Descartes l'appelle chose, „une substance dont toute l'essence est de penser." Et Michel Henry de commenter : le substantialisme cartésien de la 2^{ème} Méditation, „dans ce moment unique et inouï de la pensée occidentale s'identifie au surgissement inaugural de l'apparaître..." „Chose" dans l'expression „chose qui pense" n'indique rien au delà de l'apparaître dans l'actualité de mon effectuation... Le quelque chose de la substance, „la chose" n'est que l'apparition de l'apparaître et sa luisance."¹⁷

Le mot „chose" ne doit pas tromper et ne renvoie pas ici aux objets naturels comme le croit encore Gassendi, mais ici à ma seule pensée ; l'inspiration cartésienne devient alors lumineuse dans la pensée de Michel Henry : „Et référant d'emblée l'idée de la chose à la chose qui pense et en la fondant exclusivement sur celle-ci, Descartes n'écarte pas seulement de manière explicite toute interprétation de l'être à partir de l'étant et comme être de l'étant, c'est à une discipline entièrement nouvelle et qui ne sera guère développée après lui qu'il fait faire ses premiers pas, à ce que nous appelons désormais une phénoménologie matérielle."¹⁸ Telle est pour Michel Henry, la signification de la *res cogitans* en laquelle l'être et l'apparaître se confondent où l'ontologique et le phénoménologique ne font plus qu'un.

Et il va en donner une preuve éclatante dans une expression utilisée par Descartes et qui en a troublé plus d'un, le fameux *videre videor* de la seconde méditation „à tout le moins, il me semble que je vois."¹⁹ De quoi s'agit-il? Il faut comprendre ici „le voir" comme ce qui se donne un

objet à voir, c'est-à-dire une représentation, ce que la phénoménologie appelle extasis ou extase. Il faut que l'objet soit posé devant moi comme objection pour que je puisse le voir. Or la subversion du doute a exclu du voir toute perception d'objet, toute représentation sensible, toute vérité intelligible. Dès lors, si le voir n'a plus de raison d'être, comment son redoublement dans l'expression *videre videor* „il me semble que je vois” peut-il échapper au doute? C'est précisément parce que le *viderer videor* ne me donne aucune représentation, aucun objet. Michel Henry se réfère ici à F. Alquié qui écrit dans une note de son édition des *Oeuvres* de Descartes „dans le *videre videor* : Descartes ne veut pas dire qu'il est certain de voir, mais de penser qu'il voit, ce qu'il affirme, ce n'est pas la conscience réfléchie de voir, mais bien l'impression immédiate de voir.”²⁰ Et si l'on examine la phrase dans son entier, on comprend mieux encore la justesse de cette interprétation. „Il me semble, écrit Descartes, que je vois, que j'entends, que je m'échauffe et c'est proprement ce qui en moi s'a lle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. Ainsi, il y a un sentir qui précède toute représentation, un sentir premier qui est l'ultime fondement parce qu'il est la pure apparition de la pensée elle-même dans une immédiate fulgurance. Il ne s'agit pas ici d'un sentir qui aurait quelque rapport avec les sens dont le doute a suspendu l'existence de tous objets, mais, selon l'expression même de Michel Henry, „d'une auto-affection de la pensée par elle-même dans la passivité d'un pur apparaître.” „J'ai expressément averti, écrit Descartes dans ses *Réponses aux 6èmes objections* qu'il ne s'agissait pas ici de la vue ou du toucher, qui se font par l'intermédiaire des organes corporels, mais de la seule pensée de voir et de toucher.”²²

La tradition avait privilégié l'extase de la représentation, jusqu'à Heidegger qui donne le *cogito* pour un *cogito me cogitare*. Et, en effet, Descartes n'a-t-il pas aussi écrit : „Je ne suis donc précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit (*mens*), un entendement (*animus*) ou une raison (*ratio*).”²³ Michel Henry met en lumière cette autre approche de la pensée qui s'affecte elle-même à travers les actes mêmes dont les objets demeurent douteux : „Mais on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il en soit ainsi, toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois (*videre videor*).”²⁴ La pensée exige cette présence immédiate d'elle-même à elle-même. „Par le nom de pensée”, écrit Descartes, à la fin des ses *Réponses aux 2èmes objections*, „je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement conscients” et dans les *Principes*²⁵ : „Par ce nom de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous mêmes.”²⁶ Ainsi la lecture que Michel Henry fait des *Méditations* tente-t-elle de saisir ce qui, dans la position cartésienne, constitue ce moment unique dans l'histoire de la pensée occidentale : avant toute connaissance, toute représentation, mais comme condition de toute connaissance, de toute représentation, non pas à vrai dire comme condition logique ou transcendantale au sens kantien du terme, se pose une expérience de l'apparaître de la conscience à elle-même qui constitue la première et seule évidence dont il ne m'est pas permis de douter.

Cette lecture qui n'est pas sans présupposés et qui, phénoménologiquement paraît s'opposer à l'intentionnalité husserlienne comme cas unique d'un *cogito* sans *cogitatum*, cette conception de l'auto-affection de la cons_cience par elle-même croit trouver dans *Traité des passions de l'âme* de Descartes confirmation de ces analyses dont l'auteur a bien conscience qu'elles vont au-delà de la lettre et même de l'esprit cartésien, si l'on prend l'oeuvre dans toute son étendue. Comme Husserl louait la méthode de retour à soi-même et déplorait les conséquences que Descartes en tirait, Michel Henry écrit : „Qu'après cette reconnaissance de ce commencement en son initialité, une chute fatale se produisit chez Descartes, que la pensée ne soit plus que l'attribut d'une substance qui se tient au delà d'elle, que le concept adéquat de substance soit réservé à Dieu tandis que la pensée n'est plus elle-même qu'une substance créée au même titre que le corps”, cette métaphysique des arrières mondes, Michel Henry, comme Husserl, la déplore et ne sait s'il doit l'attribuer au développement de la pensée de Descartes lui-même ou je cite, à „son recouvrement par des conceptions théologiques et scolastiques qu'elle s'était pourtant donné pour tâche d'écarter.”²⁸ Surtout il déplore la disparition progressive du „videor”, c'est-à-dire de la pure apparition de soi à soi au profit du *videre*, du voir, de l'acte de connaissance chez Descartes déjà et dans l'histoire de la philosophie occidentale, de sorte que le *videor* refoulé deviendrait comme l'inconscient de cette histoire et trouverait naturellement sa place au début d'une *généalogie de la psychanalyse*.

Même si la compréhension entière de l'oeuvre de Descartes dans sa résolution de connaître toutes les vérités, „qu'il nous est permis d'acquérir par la lumière naturelle et qui peuvent être utiles au genre humain”, si cette prise en compte de l'intention cartésienne est pour ainsi dire oubliée, dans l'unique considération de l'auto-affection de la pensée par elle-même dans le moment du *cogito*, une telle lecture qui s'attache d'une manière si profondément originale au texte cartésien ou du moins à certaines de ses parties, et qui va bien au-delà du prétexte cartésien de Husserl, ne pouvait laisser indifférente certains spécialistes de Descartes et c'est merveille de voir comment les thèses de Michel Henry ont contribué à la relecture de livres comme les *Méditations* et les *Passions de l'Âme*, ont éveillé de nouvelles voies interprétatives du cartésianisme. Non seulement s'en firent l'écho les divers bulletins cartésiens mais des recherches nouvelles ont été menées. Ainsi Jean-Luc Marion dans plusieurs articles, repris dans un chapitre de son livre *Questions cartésiennes*²⁹, met-il à l'épreuve l'interprétation de Michel Henry sous le titre : „le *Cogito* s'affecte-t-il? La générosité et le dernier *cogito* selon Michel Henry.”³⁰

Jean-Luc Marion examine deux questions qui donnent lieu à deux débats dans la pensée contemporaine : la première qu'il évoque brièvement : que signifie *sum* dans la formule *cogito ergo sum*? Faute d'avoir explicité le sens de l'être, Descartes, aux yeux de Heidegger, a enlisé le sujet dans l'étant. Par les critiques qu'il a adressées, à Descartes dans son *Nietzsche* et surtout dans les cours du semestre d'hiver 1923-1924 publiés en 1994 dans le tome 17 de la *Gesamtausgabe* qui appelleraient une étude particulière, Heidegger se limite à une déconstruction du *cogito ergo sum* et de la démarche cartésienne où il voit un souci

inauthentique de fonder sur elle-même l'immanence de la conscience : le sujet, posant l'univocité de l'être, s'enferme dans une ipseité illusoire. C'est par une incompréhension de son être que le sujet s'objective comme sujet comme sujet représenté : *cogito me cogitare* : „Je me représente et c'est en quoi je réside.” L'accès au *Dasein* suppose au contraire l'abandon de ce point de départ cartésien qui a inspiré toute la métaphysique occidentale à laquelle l'entreprise de Heidegger tente de mettre fin.

La seconde question concerne le sens du *cogitare* dans le *cogito ergo sum* et proprement ce qu'implique l'analyse de Michel Henry par rapport à la phénoménologie transcendante de Husserl. Car, si l'on prend au sérieux le thème de l'intentionnalité, la conscience est toujours conscience de quelque chose. Dans le moment du *cogito*, du *cogito ergo sum*, il faut bien donner au *cogito*, un *cogitatum*, qui n'est certes rien d'autre que la pensée, source de la représentation de soi et de l'objectivité. La pensée, selon le mot de Marion peut-être emprunté à Husserl lui-même, „la pensée devient le spectateur transcendantal de l'ego.” Aussi la *cogitatio sui*, la conscience de soi comme toutes les autres *cogitationes* obéit-elle à l'intentionnalité, à son extase et donc à sa représentation. Mais en même temps naît une aporie fondamentale qui menace de ruine tout le système cartésien, car si la *cogitatio sui* constitue un objet de pensée, comment pourrait-elle échapper au doute qui, précisément et d'une manière radicale, porte sur tout objet de pensée, sur toute représentation ? C'est là que l'interprétation de Michel Henry trouve sa justification dans l'affirmation d'un premier commencement qui ne peut être premier que parce qu'il est pur apparaitre de la pensée sans dédoublement possible : *videre videor*. „La *cogitatio* s'accomplit par et pour l'immédiateté.” Et, dans ce même chapitre de ses *Questions cartésiennes*, Marion va pour ainsi mettre à l'épreuve cette interprétation en analysant la générosité dans le *Traité des passions* comme cette auto-affection de soi-même, même s'il faut reconnaître que, chez Descartes, le projet de fonder la certitude dans les sciences donne le primat à la représentation.

Je ne puis ici qu'indiquer l'intérêt de cette tentative qui apparaît comme un premier rebondissement de la thèse de Michel Henry, bientôt suivi d'un second, plus considérable avec la publication à la fin de l'année dernière du gros livre de Denis Kambouchner, *L'homme des passions*³, qui pense trouver dans le dernier ouvrage publié par Descartes, une clé pour la compréhension de la question ultime de son entreprise, l'idée de la sagesse où Descartes voyait lui-même l'accomplissement de toutes les sciences.

À côté de beaucoup d'autres, non moins importants, ces travaux, qui montrent à l'évidence la vitalité des études cartésiennes, relèvent moins d'un souci purement historique de reconstitution, d'examen, d'analyses du système cartésien que de l'étude de concepts et de problématiques, qui peuvent aujourd'hui encore garder un sens pour le philosophe. D'où la liberté que manifestent ces études, le sort particulier qu'elles font à telle partie de l'oeuvre, ignorant ou voulant ignorer les autres, le choix qu'elles opèrent dans les thèmes à retenir, l'écho enfin qu'elles suscitent, bien au delà des cercles cartésiens. Et je retrouve ici ma question initiale dont la réponse positive suppose un retour sinon à Descartes dans la totalité de son entreprise dont les conclusions seraient à prendre ou à laisser, du moins à certains textes de Descartes pris en eux-mêmes, comme

les *Méditations* ou le *Traité des passions de l'Âme*, à certains thèmes de sa philosophie comme le doute et le *cogito*, où l'on verrait, pour reprendre la distinction kantienne, non pas une école de philosophie, mais une école du philosophe.

Certes il est possible de contester cette manière de voir ou de lui trouver un intérêt limité. Je ne pense pas ici aux contestations radicales auxquelles j'ai fait tout à l'heure allusion, qui dénonce la raison dans sa prétention illusoire à fonder le savoir et où le sujet perd son rôle d'instance signifiante, mais au contraire à des tentatives pour sauver le sujet de son naufrage contemporain. Si l'on examine par exemple la perspective ouverte par Alain Renaut dans son livre *L'ère de l'individu*,³² paru chez Gallimard en 1989, l'aventure cartésienne, telle qu'elle nous est relatée par le *Discours* et les *Méditations* paraît prodigieusement lointaine, voilée et presque effacée par la suite de l'histoire de la philosophie moderne. Histoire, en partie au moins, de ses divers avatars : détournement de sens, refutation illa e mutilation. Descartes en sort tronqué, mutilé, châtré. Tel est sans doute le destin de la figure du Père : Malebranche déjà voit l'obscur là où Descartes voyait la lumière ; Leibniz surtout fait basculer le sujet cartésien dans l'individualité d'une monade sans porte, ni fenêtre ; Kant vide le *ich denke* de toute substance par sa critique de la psychologie rationnelle pour en faire le principe de l'unité originellement synthétique de la perception ; la figure du sujet est identifiée chez Hegel à l'esprit et à la vérité, à la volonté de puissance chez Nietzsche, à la liberté chez Sartre... Ces remises en question, ces bouleversements du sens de l'origine, créent une sorte d'épaisseur qui nous la rend presque inatteignable. Et ce livre dont les analyses montrent le passage du sujet à l'individu et de l'autonomie à l'indépendance dans une sorte de dérive fatale qui donne prise aux critiques qu'on croit à tort adresser au sujet lui-même, dans ce livre où se lit l'intention de fonder un nouvel humanisme qui retrouverait les valeurs traditionnelles du sujet, mais dans la pure immanence de celui-ci, Descartes a bien peu de choses à dire. C'est que d'emblée A. Renaut a exclu qu'il puisse y avoir un retour à Descartes, comme il exclut qu'il puisse y avoir un retour à Kant pour la même raison qu'il n'est plus aujourd'hui possible, au nom des acquis incontournables de la modernité, et, sauf à leur faire subir un traitement de purification radicale, de revenir à des philosophies qu'on pourrait dire métaphysiques.

Or, il est possible, de voir Descartes autrement, comme un maître de pensée qui nous enseigne encore, moins sans doute des vérités, qu'une expérience de la vérité à travers le *cogito ergo sum*. A le suivre, comme il nous y invite dans ses deux premières *Méditations* sur la voie du doute dont l'excès même conduit à la découverte de la certitude de ma pensée et de mon existence: Je suis, j'existe, dans une même intuition illuminante, à ne rien manquer de cette interrogation sur soi qu'il ne cesse de mener : „mais moi qui pense, qui suis-je?“ par objections et réponses qu'il se fait à lui-même ; à prendre ce style de la méditation qui ne se précipite point mais soutient longuement l'attention, tantôt laissant aller la bride à des pensées pour mieux en mesurer la vérité (à l'aune de la clarté et la distinction), tantôt revenant à l'ordre rigoureux de l'argumentation, comment ne pas

sentir, dans ce mouvement de l'esprit de Descartes, une proximité qui ne tient pas à sa répétition scolaire, mais à l'exemple qu'il donne au contraire de la liberté du philosophe?

Sans doute Descartes part-il de la pensée, de sa pensée, ni du monde, ni de Dieu. Il y a là une option décisive de la pensée philosophique. Si l'on admet pas ce commencement obligé, on explique l'homme parce qu'il n'est pas, produit de la société, de l'histoire, de son corps. L'homme n'est plus qu'un objet parmi d'autres objets. Ma pensée, toute pensée dès lors, n'est plus qu'un produit. Descartes retourne cette attitude en montrant qu'on n'échappe pas à la pensée. C'est ma pensée qui donne à l'objet sa signification et c'est encore par la pensée que j'explique la pensée par autre chose qu'elle-même et que je prétends à la vérité de mon assertion. Alors même qu'il cherchait la vérité dans les sciences. Descartes a cru que la plus fondamentale et première certitude que nous pouvions avoir était celle de notre fragile existence et qu'il y avait là une première lumière qui pourrait servir de fondement à la science et à la philosophie.

Est-ce à dire que *l'ego cogito* est le premier et dernier moment de la philosophie ou même que cette expérience unique, en laquelle, à certains égards, se lit l'humanité de l'homme dans l'exercice de sa plus haute liberté, ne peut être enrichie par des remises en questions, ou simplement par des questions que Descartes n'avait pas posées. Il serait absurde de l'affirmer. Plus qu'à d'autres moments de l'histoire de la pensée, notre temps est sensible à ce que, avec Ricoeur, certains appelleront des limitations ou des blessures de *l'ego cogito*. La première est la permanente obscurité de son rapport avec le corps que s'efforcent d'éclairer aujourd'hui les neuro-sciences, mais qui, dans l'usage de la vie, demeure énigmatique. L'explication scientifique est sans effet sur celui dont la raison vacille, dont la mémoire s'éteint ou dont la souffrance devient insupportable. Passions du corps, passions de l'âme. Limites indépassables de *l'ego cogito* même si le philosophe peut définir les règles du bon usage de sa machine corporelle comme le fait Descartes lui-même. La seconde est l'existence de l'autre dans son altérité qu'avec quelque artifice Marion dans ses *Questions cartésiennes* reproche à Descartes de ne pas avoir posée. Si l'intersubjectivité n'est pas un thème proprement cartésien, sauf peut-être d'une manière négative, elle s'impose aujourd'hui par une interrogation à laquelle le philosophe ne peut plus échapper. Enfin *l'ego cogito* ne pense pas seulement sa pensée, ne pense seulement la science, il pense la société et l'on peut comprendre Alain Renaut lorsqu'il cherche à concilier l'autonomie de la pensée et sa soumission à des normes librement acceptées à l'intérieur d'un état de droit.

Triple limite de *l'ego cogito* dans sa souveraineté que l'existence d'un corps, de l'autre, de la société. Triple blessure qui définit en même temps une triple ouverture de la pensée aujourd'hui. Il demeure une dernière blessure, la plus profonde, la plus irrémédiable, la dernière enfin que Descartes avait bien perçue, celle que le prométhéisme contemporain a cru pouvoir refermer. Cette blessure traduit la dépendance de l'homme à l'égard de l'infini, avec lequel il ne saurait se confondre et dont il ne peut se libérer, qui le renvoie à

sa finitude et à sa faillibilité, mais dont l'idée en sa pensée pour Descartes révèle son origine et sa destinée.

La grandeur de Descartes, comme ce sera aussi, d'une autre manière, celle de Kant, est d'avoir pensé l'homme, c'est-à-dire sa pensée comme le lieu de la vérité dans l'exercice souverain de sa volonté, mais d'en avoir perçu les limites et la dépendance.

Notes

¹ *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris, Vrin, 1953, p.134.

² Op. cit. p.1.

³ Op. cit. p.p. 21.22.

⁴ Op. cit. p. 23.

⁵ Op. cit. p.13.

⁶ Q. Lauer, *La genèse de l'intentionnalité dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1995, p.269.

⁷ „La crise de l'humanité européenne et la philosophie". Conférence donnée par Husserl à Vienne les 7 et 10 mai 1935 dont le texte figure in *La crise des sciences européennes et L phénoménologie transcendantale*, Coll. Tel. Paris Gallimard, 1976, p.p. 347-383.

⁸ Op. cit. p.134.

⁹ Op. cit. § 16 p.85.56.

¹⁰ *Oeuvres*, éd. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1996, Tome IX, p.121, en abrégé A.T. IX, p.121.

¹¹ Coll. E iméthée, Paris, P.U.F., 1985.

¹² Op. cit. p.17. 13 Op. cit. p.18. 14 Op. cit. p.19.

¹⁵ A.T. IX, p.28.

¹⁶ A.T. VII, p.352.

¹⁷ Op. cit. p.20.

¹⁸ Op. cit. p.21.

¹⁹ A.T. IX, p.23.

²⁰ Descartes. *Oeuvres*. Paris. Ed. Garnier.1967. Tome II p.422

²¹ A.T. IX, p.23.

²² A.T. VII, p.360.

²³ A.T. IX, p.21.

²⁴ *Ibid*. p.23.

²⁵ A.T. IX, p.124.

²⁶ A.T. IX, II, p.28

²⁷ Op. cit. p.21.

²⁸ *Ibid*.

²⁹ *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*. Paris, P.U.F., 1991

³⁰ Op. cit. p.153 et I.

³¹ *Commentaires sur Descartes*, 2 volumes, Paris, Albin Michel, 1995.

³² *Bibliothèque des idées*, Paris, Gallimard, 1989.

ÉMOTIONS INTÉRIEURES ET MORALE CHEZ DESCARTES

Philippe SOUAL

La question de savoir comment nous devons vivre et en quoi consiste la *vita beata* est de celles qui ont toujours été capitales pour Descartes, dans sa propre vie (on connaît le rêve célèbre: *Quod vitae sectabor iter?*), mais en tant que c'est une question philosophique universelle: la question de la morale, de la conduite raisonnable de l'homme.

La morale achevée suppose connue la métaphysique, la physique et les autres sciences selon l'image de l'arbre du savoir philosophique dans la Lettre-préface aux *Principes*. Descartes dit ainsi que «pour savoir comment nous devons vivre» il faut «connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le créateur de ce monde».¹ Les *Méditations* ont dit ce qu'est l'homme comme esprit, *res cogitans* distincte réellement du corps en même temps qu'unie à lui pour composer un homme complet; elles ont pour cela mis en évidence l'origine métaphysique de l'esprit humain en Dieu, lequel esprit recèle en lui l'idée incomparable de Dieu, l'infini en acte, comme la marque du créateur empreinte sur son œuvre. De plus, les *Principes* ont établi sur ce fondement métaphysique les notions premières de la physique, afin de tâcher de mieux connaître le monde. Pourtant, quels nous sommes, qui est l'homme et quelle est l'essence de la vie bonne pour lui, voilà, ajoute Descartes, qui reste encore à chercher, malgré tout ce qui a pu être dit déjà. Par conséquent, c'est l'achèvement de la morale, «la plus haute et la plus parfaite morale», «dernier degré de la sagesse»², qui fait problème.

Or, sans prétendre connaître ce que Descartes lui-même n'a pas écrit, il nous semble que nous pouvons penser, au moins quant à ses principes, la morale philosophique achevée, dans l'unité hiérarchisée de ses dimensions. En effet, une lettre décisive à Elisabeth dit : «Le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer *sans passion* la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite.»³ Cette même lettre distinguait

«deux sortes de plaisirs: les uns qui appartiennent à l'esprit seul, et les autres qui appartiennent à l'homme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni au corps»⁴. En toute rigueur il n'y a pas de plaisir du corps en lui-même, parce qu'il n'est qu'un pur mécanisme. Seul l'esprit peut éprouver du plaisir, dont la source est soit les mouvements qui se font dans son corps, soit les mouvements libres qu'il accomplit en et par lui-même. Or, si le *Traité des passions* a étudié les biens et les plaisirs de l'homme comme esprit incarné, Descartes n'a pas publié, semble-t-il, de traité portant sur les perfections et plaisirs de l'esprit seul. Cependant, on trouve dans sa correspondance et quelques articles du *Traité des passions* des pensées remarquables sur ce sujet.

Le *Traité des passions* constitue sans doute une «morale des passions»⁵, qui ne touche donc qu'un point particulier, quoique nécessaire en son ordre, de la conduite de soi. Nous voudrions étudier ici l'autre partie, supérieure, de la morale, que nous nommerons *morale spirituelle*, à savoir ce qu'il en est de la vie de l'esprit en lui-même, et du contentement ou béatitude du seul esprit en cette vie, dès cette vie, laquelle ouvre une perspective qui reste énigmatique sur la vie *post mortem*. Si la conduite de la vie est l'affaire de l'homme concret en la perfection possible de l'union de l'âme et du corps, la raison doit également éclairer le philosophe et lui faire connaître quelle est la vie la meilleure selon la perfection du seul esprit. Notre question sera donc: quels sont les plaisirs et émotions pures qui appartiennent à l'esprit seul, c'est-à-dire en tant qu'il est une substance réellement distincte du corps jouissant d'une vie indépendante, comme l'a montré la *Sixième Méditation*? La plus parfaite morale consiste à s'élever à *cevivere beate*, selon la maxime de Sénèque que Descartes traduit par «vivre en béatitude»⁶, où, sans mépris aucun du corps ni des passions de l'âme, l'esprit vit en lui-même et par lui-même en jouissant du souverain bien qu'il connaît.

Il faut tout d'abord noter que la liberté de l'esprit exige sa libération par rapport aux passions, de par son pouvoir de se détacher du sensible, de l'imagination et des passions, ce que cherchait la *Première Méditation*. Outre diverses techniques de maîtrise volontaire et rationnelle des passions, *remèdes* qui assujettissent les passions à la raison et les rendent ainsi utiles au bonheur de l'homme, l'esprit est capable de s'en détacher afin de goûter, par sa vertu par exemple, «des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens»⁷. La méthode est simple en sa règle: les plaisirs liés au corps étant éphémères et faisant illusion, puisqu'ils paraissent généralement meilleurs qu'ils ne sont en réalité au regard de l'imagination qui anticipe leur jouissance, l'esprit se délivre de cette illusion par sa connaissance, et s'abstient de donner son consentement à la recherche d'un tel bien apparent: il s'agit de le savoir «afin que, lorsque nous nous sentons émus de quelque passion, nous suspendions notre jugement, jusques à ce qu'elle soit apaisée; et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde»⁸ – c'est là le thème classique de la vanité et du divertissement de l'âme, qui sera repensé par Pascal. Inversement, les plaisirs de l'esprit seul liés aux vrais biens présentent moins

d'éclat au regard de l'âme qui les anticipe, leur «attente ne touche pas tant»⁹, ce qui en détourne sans doute la plupart des hommes, tandis que leur jouissance réserve la surprise d'un effet plus parfait que ce qu'on avait espéré. L'effet déborde par sa richesse, sa grandeur et sa durée, son apparence première. La raison, qui seule le sait, peut nous orienter vers ces biens.

Or, l'esprit seul, *res cogitans*, délivré autant que faire se peut des plaisirs et passions qui proviennent de son union au corps, expérimente en lui-même des «émotions intérieures»¹⁰, originales, *sui generis*, dont Descartes parle assez peu tout en montrant assez leur rôle capital dans la conduite raisonnable de la vie. Quelles sont l'essence et la signification de ces émotions purement spirituelles, qui sont, par exemple, la joie, le désir, la tristesse, l'amour, la charité, etc.?

Toute passion de l'âme, on le sait, provient de son union avec son corps propre, à savoir, des mouvements qui se font dans le corps et qui font impression en elle au moyen des nerfs et du cerveau. Les passions sont ainsi «des pensées confuses que l'âme [*mens*] n'a pas de soi seule »¹¹ ; ce sont des pensées qui échappent souvent au moi conscient de soi, et ne dépendent pas en leur source de sa volonté rationnelle¹². Ce sont des émotions de l'âme dont l'âme n'est pas la cause. S'il y a «interaction»¹³ entre les mouvements de l'âme et ceux du corps, on voit que celui-ci a en lui «la force d'exciter en l'âme des pensées»¹⁴ qui l'affectent et qu'elle ressent comme ses effets. Or, le sentir qui relève de la passion de l'âme est bien un mode de la *cogitatio*, en tant que l'esprit dans son immanence l'éprouve en soi-même.

Cependant, il y a aussi dans l'esprit seul des émotions qui ne proviennent que de lui-même, dont il est la cause se sachant comme telle, et qui ne laissent pas d'être énigmatiques quant à leur mode d'apparition et à leur essence. Ces émotions spirituelles, dépourvues de tout caractère sensible, affectif, ne nous semblent pas appartenir, contrairement à ce qu'en dit D. Kambouchner, «au même registre fonctionnel que toutes les autres»¹⁵, à savoir les passions. En effet, les passions sont du domaine de ce qui est utile à l'homme en vue de la jouissance de la *douceur* de la vie, alors que les émotions intellectuelles relèvent de la vie propre du seul esprit, et de la perfection de sa *sagesse* quand il veut et aime le souverain bien.

En outre, si «ordinairement» ou souvent chaque émotion intellectuelle est accompagnée de sa passion homonyme, ainsi la joie intellectuelle de la joie passionnelle, l'amour raisonnable ou pur amour de l'amour passion, «amour sensuelle ou sensitive», Descartes remarque, tout d'abord, qu'une émotion spirituelle peut naître et durer dans l'âme tout à fait indépendamment de sa passion correspondante, soit «sans avoir pour cela aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé»¹⁶, ce qui confirme la libération de l'âme par rapport aux passions, liberté qui est ici l'indépendance de l'esprit capable d'une vie qui lui est propre; Descartes remarque ensuite que ces émotions intérieures, loin de toujours coïncider avec leur passion homonyme, peuvent se rencontrer en même temps que des passions tout à fait différentes, voire naître à l'occasion de passions contraires. Il

donne ici l'exemple étonnant du mari qui, pleurant son épouse décédée, éprouve une tristesse passionnelle due au faste sensible des funérailles et à l'absence, en même temps qu'il sent «une joie secrète dans le plus intérieur de son âme»¹⁷, parce qu'il serait fâché de la voir ressuscitée. De manière générale, l'indépendance de l'esprit et de ses émotions pures est telle qu'il est capable de les sauvegarder et d'en jouir, même s'il est affecté par des passions contraires, tristes, lesquelles à la vérité ne peuvent «toucher que la superficie d'âme»¹⁸. Par exemple, il peut toujours connaître la joie intérieure de la générosité, alors même qu'un malheur le frappe; il y a alors, dans l'âme, non pas conflit entre deux passions contraires, mais séparation entre deux plans de sa vie ou entre surface et centre du moi: entre passions et émotions intérieures.

Tandis que les passions «dépendent toujours de quelque mouvement des esprits» animaux, il faut savoir que «notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même»¹⁹. On le voit, sans négliger le domaine de l'union et ses passions (qui appelle leur maîtrise libre), la vertu morale et la connaissance philosophique, comme conduite raisonnable de soi, excitent et provoquent un contentement spirituel, béatitude de l'homme généreux et du sage. Ce contentement est le bien où perfection de l'esprit seul, et il trouve sa source et son principe non dans l'union avec le corps, mais dans la seule capacité qu'a l'esprit vertueux de penser et ressentir en lui-même et par lui-même son bien propre le plus haut, qui repose aussi sur l'indépendance du sage à l'égard de l'extériorité, c'est-à-dire aussi bien de la fortune que de son corps et des passions²⁰.

Le sage cartésien est libre, en tant qu'il n'est pas déterminé par ses passions mais se détermine par la raison, qui fait sa vertu, et il jouit de se savoir indépendant, détaché de toute passion, partant, de «connaître sa perfection»²¹ comme esprit libre qui ne trouve son contentement vrai que dans l'intériorité. Le malheur extérieur pourra même augmenter sa joie intérieure, venant de cette connaissance de soi, dans la mesure où il saura et pourra y jouir de son indépendance conservée. La joie de se connaître libre et d'agir de manière vertueuse est son bien intérieur qui a pour unique cause l'âme elle-même, c'est-à-dire la pensée qui naît en elle quand elle connaît sa perfection. Ce n'est pas là un mouvement ou une action qui vient du corps et qui excite des pensées confuses en l'âme qui reste passive, mais c'est au contraire un mouvement ou une action que l'âme décide en elle-même. L'émotion intellectuelle n'est pas une *passion* de l'âme mais une *action* de l'âme.

La joie spirituelle, qu'il ne faut pas confondre avec la joie sensible qui est «une agréable émotion de l'âme» excitée par le corps, est ainsi: «La joie purement intellectuelle, qui vient en l'âme *par la seule action de l'âme*, et qu'on peut dire être une agréable émotion excitée *en elle-même, par elle-même*, en laquelle consiste la jouissance qu'elle a du bien que son entendement lui représente comme sien»²². Toute émotion et tout plaisir intellectuels apparaissent et ont lieu dans l'immanence de l'esprit qui les cause, de manière «tellement indépendante des émotions du corps, que les Stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion»²³. L'erreur des Stoïciens serait de ne

pas voir l'essence intellectuelle des émotions intérieures, et, ne voyant que les passions, de vouloir que le sage connaisse l'*apatheia*. Mais le sage cartésien connaîtra passions et émotions intellectuelles, en les distinguant. La passion est une émotion, c'est-à-dire un mouvement ressenti par l'âme, dont l'origine est corporelle, cérébrale. La joie sensible est une émotion dispensant un plaisir ou agrément spécifique et éphémère. Mais si la joie intellectuelle est également, en un sens, «une agréable émotion», c'est un mouvement qui n'est pas provoqué par le corps et qui n'a rien de cérébral. Bien plutôt, c'est un mouvement de l'esprit qui est immédiatement éprouvé par celui-ci, c'est un auto-mouvement, en ce sens que c'est une émotion qui provient de l'action de l'esprit en lui-même et par lui-même. C'est une auto-excitation ou auto-émotion de l'esprit, lequel a en soi la force d'agir sur soi-même, et non seulement sur son corps, par exemple pour le mouvoir parce qu'il le veut. Or, selon la règle énoncée par Descartes, une action d'un sujet a pour effet et corrélat une passion ou passivité d'un autre. Qu'en est-il alors ici?

En toute rigueur conceptuelle, on ne saurait parler de passion intellectuelle. Pourtant, si l'âme agit en et par elle-même, elle est à la fois agent et patient: son action sur soi est, en un sens, sa *passion de soi*, et il semble que l'on puisse parler d'une auto-affection de l'âme seule, en et par elle-même. L'action toute intérieure de l'âme est bien action sur soi-même, excitation dans soi-même d'émotions qui n'ont rien d'affectif, de sensible ou de sensuel, mais sont d'essence purement spirituelle: c'est un *affectus* (un état ou une disposition) de l'âme produit par l'âme qui se touche elle-même. Ce n'est plus la passivité ou être-affecté de l'âme par son corps, mais une passivité ou un être-affecté par soi-même en soi-même dans l'immanence de la *mens*²⁴.

La force de l'esprit se manifeste dans sa capacité à se sentir soi-même, c'est-à-dire à agir sur soi-même par un acte libre de la *cogitatio* qui fait naître en lui des émotions et plaisirs purs, une jouissance dont l'origine et la cause actuelle sont la connaissance claire et distincte d'un objet ou de son bien. L'entendement, représentant à l'âme son bien, et lui permettant de le juger tel et de le vouloir, excite en l'âme une jouissance originale, la jouissance spirituelle qui naît de la contemplation d'un bien ou d'une perfection – par exemple la vertu, ou la générosité, sommet de la vie morale. C'est ainsi que Descartes met en évidence la «joie spirituelle»²⁵ qui naît du jugement énoncé par l'esprit devant un bien. C'est une joie propre à l'entendement et produite par lui quand il se réjouit d'un bien qu'il conçoit.

Les passions de l'âme sont des pensées confuses que l'âme n'a pas de soi seule. Au contraire, dans l'ordre de l'esprit se trouvent «les connaissances ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, où haï, ou craint, etc.»²⁶ Par exemple l'idée de Dieu, qui s'ouvre sur l'*amor intellectualis Dei*, que repensera Spinoza; ou encore, dans la vie de Descartes, la délivrance, par la connaissance, des conséquences d'une première passion pour une fille qui louchait. La joie et l'amour intellectuels procèdent de la connaissance, de l'idée vraie de l'objet ou du bien. Seule la pensée distincte, quand elle est possible, délivre l'âme des passions et de leur cortège d'illusions, en montrant à la volonté le choix

qu'elle doit faire, le bien auquel elle doit et peut donner son consentement. Ces pensées distinctes excitent en l'esprit qui les affirme par sa volonté des plaisirs spirituels. L'esprit les reçoit de soi seul, dans son indépendance substantielle.

Si l'on peut parler avec M. Henry d'une «auto-affection originelle», ce ne peut pas être pour faire de l'affectivité l'essence de la pensée, sa substance²⁷. En effet, la pensée en son essence est l'intelligible, le sens pur, absolument distinct du sensible. Mais ce qui reste étonnant et, semble-t-il, peu étudié est l'effet purement intérieur et immédiat de la *cogitatio* dans l'âme humaine. L'esprit dont l'essence est la *cogitatio* comme recueillement spirituel en soi-même s'éprouve et se sent soi-même en sa *cogitatio* et comme *cogitatio*. L'esprit qui pense et juge en vérité est cause adéquate d'un effet qui lui est immanent, en et par lequel il se sent originairement en jouissant de ses modes de penser que sont l'entendement et la volonté. Les émotions intellectuelles ne sont pas dérivées ni produites par une cause extérieure et étrangère, donc quelque peu inconnue, opaque, dans le corps, mais sont bien l'effet immédiat de l'acte même de la *cogitatio* jouissant de soi. La *cogitatio* s'éprouve originairement comme jouissance intellectuelle de soi-même. Elle n'est pas en son essence affectivité, mais elle est, en et par son acte, *affectus* et jouissance de soi par soi. On ne peut donc dire, semble-t-il, comme M. Henry: «En tant que possibilité ultime de la pensée, c'est-à-dire l'apparaître, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine tous secrètement.»²⁸ L'affectivité ne peut régner sur ni déterminer tous les modes de l'esprit (douter, affirmer, nier, concevoir, etc.), puisqu'elle n'en est ni l'origine ni la cause, mais précisément l'effet purement intérieur. L'action de l'âme qui pense est son auto-affection ou excitation immédiate: en pensant elle se sent penser et jouit d'elle-même intérieurement comme conscience de soi-même. C'est sans doute pourquoi Descartes pouvait écrire à propos de la connaissance en quoi consiste le *cogito*: «votre esprit la voit, la sent, et la manie»²⁹. Il y a chez la *res cogitans* qui est *essentia* un sentir de la pensée, aux deux sens du génitif: la pensée, ici comme pensée de soi, est sentie par l'âme qui en éprouve une joie spirituelle.

La définition de l'amour et de la haine dans le *Traité des passions* établit la distinction de l'amour passion d'avec l'amour spirituel. Celui-là dépend du corps, étant provoqué par lui de manière obscure pour l'âme. Mais l'amour spirituel est celui qui procède du jugement, de la connaissance que l'esprit a de former «comme un tout» avec un autre être et par où il «se joint de volonté avec lui», et «donne son affection»³⁰ à ce tout. Descartes distingue précisément, d'une part les jugements ou la connaissance d'entendement, l'idée de ce tout et de l'autre aimé, et d'autre part «les émotions que ces seuls jugements excitent en l'âme»³¹. Le jugement énoncé par l'âme spirituelle suscite et laisse apparaître en elle-même, par la seule force de la pensée en acte, des émotions, des mouvements spirituels, bref un *affectus* original, purement spirituel, non tourné vers soi ni rapporté à soi seul (ce serait l'égoïsme), mais tourné vers le tout vivant et l'autre aimé spirituellement. Le jugement vrai qui incline l'âme à consentir à s'unir librement avec l'objet qu'elle juge être bon est immédiatement senti par l'âme. Il fait naître une joie pure toute intérieure. ...

Le rapport de la connaissance et des émotions intellectuelles est précisé pour le bien qu'est «l'amour raisonnable»: le mouvement de la volonté de l'âme, «qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir, est son désir.»³¹ Il existe donc une joie, une tristesse et un désir purement intellectuels³². Chacune de ces émotions est définie comme un *mouvement de la volonté*: par exemple la joie est un mouvement de la volonté en ceci que la volonté consent ou acquiesce par son acte propre à la connaissance que l'entendement lui présente, et que cet acte est l'action de l'âme à l'intérieur d'elle-même qui suscite immédiatement une émotion spécifique. Descartes peut dire que cette émotion intérieure *accompagne* chaque connaissance, mais le verbe *accompagner* ne signifie pas ici une extériorité des deux termes, ou la secondarité accidentelle de l'émotion, puisque, on l'a vu, celle-ci est immédiate et immanente, relevant de l'esprit seul en soi-même.

C'est pourquoi Descartes ajoute : «Tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps.»³⁴ Il est remarquable que ces émotions intérieures de l'âme, en tant qu'elle est volonté libre, soient nommées des pensées raisonnables. L'émotion intérieure est une pensée raisonnable, en ceci qu'elle est un mode de la *cogitatio* exercée par la raison, quand elle juge, laquelle *cogitatio* est en même temps un sentir pur et intérieur. L'amour intellectuel, au contraire de l'amour passion qui demeure obscur en son origine et sa fin, est une pensée raisonnable, en ce sens qu'il naît d'une connaissance claire et distincte de son objet, de ce tout vivant de l'amour, et du libre consentement à s'unir à lui. Cet acte libre suscite la jouissance intérieure de l'amour.

Descartes conclut ce développement ainsi: «Et il n'y a rien en tous ces mouvements de sa volonté qui lui fût obscur [=à l'âme], ni dont elle n'eût une très parfaite connaissance, pourvu qu'elle fit réflexion sur ses pensées.»³⁵ Cette réflexion de l'âme sur ses pensées raisonnables ne signifie pas un écart ou une distance intérieure entre l'âme et son émotion pure, mais simplement le fait que, puisque ces mouvements sont des actes libres relatifs à une connaissance parfaite, adéquate, l'âme ne peut les ignorer mais les connaît nécessairement. Faisant retour spirituel sur soi, par l'attention comme *inspectio mentis*, l'esprit humain a savoir ou conscience de ses émotions intérieures. La réflexion n'augmente ni n'altère l'émotion intellectuelle mais en donne la connaissance ou conscience déterminée; elle ne produit pas l'émotion mais conduit à la perfection la connaissance que l'âme a de l'émotion qu'a engendré en elle son jugement.

L'âme, faisant réflexion sur ses passions, ne parviendra jamais à la connaissance complète de leur origine et de leurs effets en elle. La passion est obscure au regard de l'esprit, par essence. En revanche, la pensée raisonnable, intérieurement sentie, en quoi consistent les émotions intérieures de l'âme est parfaitement connue, en droit et

généralement en fait, de par son essence même de *cogitatio*. L'auto-affection de l'âme en elle-même est claire, c'est-à-dire présente, ouverte à son regard intérieur, dès lors qu'il se tourne vers elle. Rien n'y reste obscur, dans la mesure où rien n'y est étranger à son essence de *res cogitans*, où il n'y a rien qui ne soit donné à son regard et à son sentir portant sur ce qu'elle a librement affirmé.

Notre bien moral et spirituel dépend en son principe de ces émotions intérieures qui «nous touchent de plus près»³⁶ que ne le peut aucune passion, parce qu'elles sont l'action intérieure de l'âme sentie par elle-même. Seule cette auto-affection joyeuse de l'âme peut lui donner une perfection véritable, laquelle ne dépend que d'elle-même, étant libre. Cependant, on sait que ces émotions, ces plaisirs de l'esprit ou son contentement ne sont pas le souverain bien lui-même, mais le prix de sa possession, la libre jouissance de sa dispensation intérieure³⁷.

Elles constituent en outre l'essence du plaisir dramatique ou romanesque, selon toute la variété des émotions intérieures que font naître en nous le théâtre et la lecture, car il y a un plaisir *intellectuel* général à sentir en soi des *passions* (amour, haine, etc.) tout en en restant maître, comme aussi à sentir la force de son corps dans la fatigue même de la chasse ou d'un sport, où souvent la peine du corps augmente ce plaisir de l'âme. La compassion ou les pleurs pour le malheur du héros tragique suscitent un contentement moral: la pitié, même ressentie à l'occasion de la simple *représentation* de l'action, et en tant qu'elle est voulue par l'âme, est comme «une *action vertueuse*»³⁸, laquelle suscite une joie intellectuelle. Tout cela montre la séparation réelle des modifications corporelles et des dispositions de l'âme, permettant de «prouver que le plaisir de l'âme auquel consiste la béatitude, n'est pas inséparable de la gaieté et de l'aise du corps»³⁹.

Les émotions intérieures tiennent une place essentielle dans la morale cartésienne, parce qu'elles vérifient la libération par rapport aux passions et aux «contentements qui dépendent du corps»⁴⁰; elles sont donc le fruit d'une vie vertueuse accomplie de l'âme qui a atteint la plus haute sagesse. Au-dessus de la morale des passions, ou conduite raisonnable de *l'homme des passions*, elles montrent la possibilité de la morale spirituelle, conduite raisonnable du *sage*, de l'homme qui pense, et agit selon la vertu.

On peut voir là une tension⁴¹ dans la morale cartésienne entre, d'une part, l'amour affirmé du philosophe pour la vie, sa tendresse pour l'homme incarné et les douceurs que procure l'union de l'âme et du corps, et d'autre part cette morale sublime et toute spirituelle. Cependant, celle-ci concerne également cette vie-ci et ne consiste nullement en un mépris du corps ou des passions. Il y a donc hiérarchie entre ces deux attitudes et manières de vivre, la seconde comprenant la première et caractérisant donc «la plus haute et plus *parfaite* morale», celle qui dit la conduite de la vie du sage qui trouve sa perfection dans et par la pensée, la vie de l'esprit et sa jouissance purement intérieure et libre.

Après la connaissance de Dieu, en sa liberté et sagesse parfaites, et reposant sur elle, «la seconde chose qu'il faut connaître est la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps, et est beaucoup plus noble que lui, et capable de jouir d'une infinité de

contentements qui ne se trouvent point en cette vie.»⁴² La vie en béatitude de l'esprit pensant est dès cette vie jouissance du souverain bien, comme joie intellectuelle culminant dans l'amour intellectuel de Dieu, mais en cette vie même l'esprit humain découvre le caractère inépuisable de sa joie, une capacité de jouissance infinie qui corrobore la belle espérance philosophique de l'immortalité, car ces plaisirs de l'âme seule «peuvent être immortels comme elle»⁴³. Telle est bien pour Descartes la joie de penser : «Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.»⁴⁴ En un sens, Descartes a écrit le *Traité de morale* achevée: les *Méditations* montrent ce qu'est la jouissance intellectuelle du souverain bien en cette vie, la joie de penser.

Notes

¹ Lettre à Chanut du 15 juin 1646, éd. Alquié (notée A), Paris, Garnier, III, p. 656.

² Lettre-préface aux *Principes*, A, III, p. 780.

³ Lettre à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645, A, III, p. 604, nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p. 602.

⁵ Cf. G. Rodis-Lewis, in *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1962, p. 63.

⁶ Lettre à Elisabeth du 4 août 1645, A, III, p. 588.

⁷ Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, A, III, p. 608.

⁸ *Ibid.*, p. 608-609.

⁹ Lettre à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645, A, III, p. 603.

¹⁰ *Traité des passions*, art. 147, éd. Adam-Tannery (AT), XI, p. 440. Il y a là une difficulté terminologique : il ne s'agit pas de sentiment intellectuel, car Descartes utilise le terme de sentiment pour traduire le latin *sensus* et pour désigner les cinq sens externes et les deux sens intérieurs (appétits et passions). Cf. *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 311.

¹¹ *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 312, nous soulignons.

¹² Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 614.

¹³ Cf. H. Gouhier, L'expérience de l'interaction, in *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, p. 334-339.

¹⁴ Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 614.

¹⁵ D. Kambouchner, La liberté chez Descartes et la psychologie, in *Le dualisme de l'âme et du corps* (noté *Le dualisme*), J.-L. Vieillard-Baron éd., Paris, Vrin, 1991, p. 131.

¹⁶ Lettre à Chanut du 1^{er} février 1647, A, III, p. 711.

¹⁷ *Traité des passions*, art. 147, AT, XI, p. 441.

¹⁸ Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 611.

¹⁹ *Traité des passions*, art. 147, AT, XI, p. 440.

²⁰ *Traité des passions*, art. 148, AT, XI, p. 442.

²¹ *Ibid.*

²² *Traité des passions*, art. 91, AT, XI, p. 397, nous soulignons.

²³ *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 311.

²⁴ Nous ne croyons pas que l'on puisse parler, comme le fait Michel Henry dans son interprétation des *Méditations*, d'une auto-affection de la vie, vie dont l'essence est le se-sentir-soi-même (in *La barbarie*, Paris, Grasset, p. 29), parce qu'il ne s'agit pas là de la vie, mais de l'esprit, certes en sa vie véritable. L'absolu n'est pas pour Descartes la vie, mais l'esprit libre ou la pensée.

²⁵ *Principes*, IV, art. 190, AT, IX, p. 311.

²⁶ *Ibid.*, p. 312.

²⁷ Cf. Le cogito et l'idée de phénoménologie, in *Le dualisme*, op. cit., p. 249.

²⁸ *Ibid.*, p. 248.

²⁹ Lettre à Silhon de mars ou avril 1648, A, III, p. 848.

³⁰ Lettre à Chanut du 10 février 1647, A, III, p. 719.

³¹ *Traité des passions*, art. 79, AT, XI, p. 387.

³² Lettre à Chanut du 10 février 1647, A, III, p. 710.

³³ Nous ne pouvons suivre ici l'analyse de D. Kambouchner, qui en doute pour le désir (Cf. *Le dualisme*, op. cit., p. 131-132), et qui distingue émotions intellectuelles et émotions intérieures (*ibid.*, n. 67, p. 138).

³⁴ Lettre à Chanut du 10 février 1647, A, III, p. 710.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Traité des passions*, art. 148, AT, XI, p. 441.

³⁷ Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, A, III, p. 610.

³⁸ *Ibid.*, p. 614, nous soulignons.

³⁹ *Ibid.*, p. 613.

⁴⁰ Lettre à Elisabeth du 18 août 1645, A, III, p. 597.

⁴¹ Cf. G. Rodis-Lewis, *La morale de Descartes*, op. cit., p. 44.

⁴² Lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, A, III, p. 606.

⁴³ Lettre à Elisabeth du 10 septembre 1645, A, III, p. 604.

⁴⁴ *Méditation* III, AT, IX, p. 42.

QUELQUES REMARQUES SUR LA GENÈSE DES JUGEMENTS DE VALEUR DANS LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

DÉKÁNY András

La question que nous nous permettons de nous poser dans cette petite intervention peut être résumée ainsi: en quel sens peut-on nommer „humaine”, au sens propre du terme, la pensée déterminée par Descartes comme substance indépendante?

A la première vue, en effet, le caractère principal de cette pensée semble consister à ce qu'elle existe sans genèse quelconque, sans formation et histoire personnelles. En même temps, cette espèce d' „éternité” semble être doublée par celle d'un monde extérieure immuable qui se trouve en face de cette pensée.

Selon certains historiens de la philosophie cette vision cartésienne se ramène à la transformation fondamentale de l'interrogation philosophique au début de la modernité. La question la plus importante semble être dorénavant de nature épistémologique: comment la pensée, par quels moyens et dans quelles conditions peut-elle s'approprier la réalité? Mais, malgré le changement fondamental du point de vue philosophique, la question que je viens de poser au début de cette intervention reste entière: l'homme, en tant que tel, quelle place particulière occupe-t-il dans cette nouvelle opposition „monde interchangeable — pensée éternelle en général”? Peut-on s'attendre réellement au surgissement de l'individu humain simplement par le fait — d'ailleurs tout à fait contingent — que la pensée „est unie à une chose étendue” ?¹ Regardons-y mieux.

Il y a des „sentiments” affirme Descartes dans l'article deux de la deuxième partie des *Principes de la philosophie*, qui „nous arrivent sans que nous les ayons prévues”, et „nous connaissons ordinairement par leur moyen — ajoute-t-il, — ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire”.² Mais qui est justement ce „nous”, à qui ces sentiments

„peuvent profiter ou nuire”? Est-ce l'homme en sa totalité? Descartes ne semble pas donner une réponse définitive à la question. Ne soit-ce que peut-être parce que dans la plupart des cas il n'envisage pas à parler de l'homme en tant que tel, mais de soi-même seulement en tant que d'une pensée unie à un corps contingent. Que cette pensée „unie” soit identique à la substance pensante, est plus qu'évidente, mais d'où vient dans ce cas la l'individualité proprement humaine? Faut-il des éclaircissements suffisants de la part de l'auteur, beaucoup de chercheurs semblent partager cet avis que ce „nous”, c'est-à-dire l'individualité humaine proprement dite ne peut venir que de cette „étroite union qu'a l'âme avec le corps”, dont Descartes parle d'ailleurs lui-même au début de l'article trois de la même seconde partie des *Principes*. La nouvelle question, cette fois, semble être donc la suivante: en quoi consiste justement cette „étroite union”?

Selon toute vraisemblance Descartes veut résoudre ce problème important dans un registre purement formel et épistémologique. Après avoir reconnu, en effet, que „par l'entremise de nos sens” notre me peut connaître „ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire”, il ajoute tout de suite: „mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard”. Nous pouvons donc en conclure que cette connaissance „par nos sens”, tout en restant approximative, ne peut pas contribuer en rien que ce soit au perfectionnement de notre nature considérée comme substance pensante. Ce n'est pas surprenant, si, après avoir fait la constatation „que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses”, Descartes ne voit en cette sorte de connaissance „par nos sens” que des „préjugés”, et il dit que „nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens”. Il dit aussi qu'il ne faut nous servir „que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement”³.

Au point où nous sommes arrivés, il nous semble que les deux catégories, l'utile et le nuisible, en tant que jugements de valeur, ne participent pas spontanément à la nature pensante, ni à la nature étendue, et du point de vue de l'existence elles restent en une sorte de suspens entre les deux substances. Elles relèvent d'un domaine d'existence à part, et c'est justement ce qui peut être caractérisé comme celui de l'individu humain proprement dit. Parce que „les corps de dehors”, tant que je reste corps moi aussi, ne peuvent pas être „utiles ou nuisibles”, puisque nous sommes, tous les deux, de simples mécanismes, qui ne s'exercent que de différentes influences physiques sur les uns et les autres (conformément aux règles de la mécanique) sans qu'il y ait aucune possibilité de les qualifier autrement que du point de vue purement physique. Les relations entre „un certain corps” qui „est plus étroitement uni à notre me” et „tous les autres qui sont au monde”⁴ ne peuvent donc se qualifier „utiles ou nuisibles” que si elles deviennent capables de favoriser ou empêcher les fonctions propres à l'me. Les catégories comme celles de l'utile et du nuisible n'expriment en somme que le rôle spécifique de l'individu humaine (de l' „étroite union qu'a l'me avec le corps”), qui consiste, comme nous l'avons

dit tout à l'heure, à favoriser ou empêcher le fonctionnement de la substance pensante. Reste à savoir, que l'individu en tant que tel, comment peut-il remplir cette fonction?

Il est connu par tout le monde que Descartes, pour expliquer la genèse des sentiments différents, a fait appel à un mécanisme corporel. Le corps, auquel la pensée est étroitement unie, est assujéti, comme d'ailleurs les autres corps du monde extérieur, à un mécanisme universel. Pour n'en citer qu'une seule description dans la philosophie cartésienne, nous nous référons à l'article 189 de la quatrième partie des *Principes*, où Descartes nous explique les sensations, en tant que „physicien” : „et ce par l'entremise des nerfs, qui sont étendus, comme des filets très déliés, depuis le cerveau jusques à toutes les parties des autres membres, auxquelles ils sont tellement attachés qu'on s'en saurait presque toucher aucune qu'on ne fasse mouvoir les extrémités de quelque nerf et que ce mouvement ne passe par le moyen de ce nerf, jusques au cerveau où est le siège du sens commun”.⁵

Ce que nous voyons ici, c'est un pur mécanisme corporel qui, tout en partant des différents mouvements produits dans les nerfs, les membres et le cerveau, donne une explication suffisante des phénomènes nommés sensations ou sentiments. Mais ces derniers doivent appartenir dans une certaine mesure à la pensée aussi, et la question la plus importante de cette explication cartésienne reste à comprendre, comment ces mouvements corporels peuvent-ils se transformer (même par la supposition d'un sens commun dans le cerveau) en des idées ou pensées de la substance pensante. Mais Descartes ne nous donne pas beaucoup d'éclaircissements là-dessus, et il semble se contenter, dans les *Principes*, de la définition suivante: „ce sont ces diverses pensées de notre me qui viennent immédiatement des mouvements qui sont excités par l'entremise des nerfs dans le cerveau, que nous appelons proprement nos sentiments, ou bien les perceptions de nos sens”.⁶ L'essentiel de cette explication est qu'on peut trouver de pensées dans la substance pensante qui se forment directement par des mouvements corporels dans le cerveau. La variété de ces sentiments (pensées) dépende „de ce que nous avons plusieurs nerfs” et „de ce qu'il y a divers mouvements en chaque nerf”. Nous comprenons très bien qu'il ne faut pas sortir du mécanisme pour faire le classement de ces sentiments en fonction des objets qui excitent les mouvements dans les nerfs. Mais ce qui reste, par contre, difficile à comprendre, c'est que comment la pensée (l'me) peut-elle exciter à son tour des mouvements corporels, elle aussi? Descartes d'ailleurs distingue deux „sens intérieurs” (les appétits naturels et les passions) et cinq „sens extérieurs” („à cause qu'il y a autant de divers genres d'objets qui meuvent les nerfs, et que les impressions qui viennent de ces objets excitent en l'me cinq divers genres de pensées confuses”).⁷

En revenant aux „sens intérieurs”, les appétits naturels (la faim, la soif etc.) sont excités en l'me „par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier, et de toutes les autres parties qui servent aux fonctions naturelles, pour lesquelles on a de tels appétits”. Mais, en ce qui concerne les passions (la joie, la tristesse, l'amour, la colère etc.), en dehors des mouvements corporels causés par les membres du corps humain (puisque les passions

dépendent „d'un petit nerf qui va vers le coeur puis aussi du ceux du diaphragme et des autres parties intérieures”), nous pouvons découvrir d'autres mouvements aussi, dont la source se trouve directement dans la pensée.⁸ Nous sommes donc arrivés – mais de „l'autre côté”, étant cette fois la pensée qui fait mouvoir – à la même difficulté: comment la pensée peut-elle se transformer (même par la supposition d'une imagination) en des mouvements corporels?

Prenons en exemple le cas de la joie. „Lorsque nous pensons jouir de quelque bien – écrit Descartes – l'imagination de cette jouissance ne contient pas en soi le sentiment de la joie, mais elle fait (!) que les esprits animaux passent du cerveau dans les muscles auxquels ces nerfs sont insérés”.⁹ Nous voyons donc l'me en action et elle agit de telle sorte qu'elle produit des mouvements. Est-ce que l' „union étroite” de la pensée avec le corps peut en donner une explication suffisante? Oui, si nous supposons toujours, comme Descartes, une „substance intermédiaire” – si l'on nous permette cette expression – (le sens commun, l'imagination) entre la pensée et les corps étendus. Mais il nous semble bien que ces substances intermédiaires (qui, dans un certain sens peuvent être considérées comme l'individu humain proprement dit) fassent plutt fonction d' un parallélisme psycho-physique à la manière de Spinoza que d'une véritable conversion entre les deux substances irréductibles. Ce parallélisme semble être confirmé par les analyses cartésiennes sur la passion de joie que nous avons déjà commenées à évoquer. „Lorsqu'on nous dit quelque nouvelle – affirme Descartes – l'me juge premièrement si elle est bonne ou mauvaise et la trouvant bonne, elle s'en réjouit en elle-même, d'une joie qui est purement intellectuelle, et tellement indépendante des émotions du corps, que les stoïques n'ont pu la dénier à leur sage, bien qu'ils aient voulu qu'il fût exempt de toute passion”.¹⁰

Il y a donc „une joie purement intellectuelle”, qui est passion, mais indépendante „des émotions du corps”. Mais les choses ne s'arrêtent pas là, tout de suite un parallélisme se met en oeuvre: „sitt que cette joie spirituelle vient de l'entendement en l'imagination, elle fait que les esprits coulent du cerveau vers les muscles qui sont autour du coeur, et la excitent le mouvement des nerfs, par lequel est excité un autre mouvement dans le cerveau, qui donne à l'me le sentiment ou la passion de la joie”.¹¹ Deux mouvements donc, et deux différents sentiments qui ne sont pas en un contact direct, mais plutt ils se foment comme en parallèle. Il nous semble donc d'après cette analyse concernant la passion de la joie (qui est d'ailleurs valable pour les autres passions aussi, à savoir pour „celles de l'amour, de la haine, de la crainte, de la colère etc.”), que l'me doit se résigner à l'existence de ces „pensées confuses que l'me n'a pas de soi seule, mais, de ce qu'étant étroitement unie au corps, elle reoit l'impression des mouvements qui se font en lui”.¹² Nous pouvons tirer cette première conclusion de tout ce qui a été dit précédemment qu'il n'existe aucune transition directe – au titre d'une „étroite union” – entre les deux substances, celle de la pensée et du corps. Mais nous voyons, d'autre part, que l'me peut recevoir quand même

des impressions qui se font d'une faon „mécanique” en lui, et que l'imagination, elle peut faire aussi, que „les esprits coulent du cerveau vers les muscles”.

Contrairement aux opinions de certains commentateurs nous voudrions insister ici, en une dernière conclusion de cette petite intervention, sur le fait qu'un certain parallélisme – pour ne pas dire: harmonie – commence à s'établir ainsi (au lieu d'une „étroite union”) entre l'me et le corps. Et si c'est le cas, – comme nous le croyons, – nous ne pouvons plus trouver une place bien définie pour l'individu humain dans la conception cartésienne. Notre opinion sur ce parallélisme semble être d'ailleurs confirmée par les propos mêmes de Descartes, quand il écrit dans les *Principes*, peu après les phrases citées tout à l'heure: „il y a une grande différence – dit-il – entre ces passions et les connaissances, ou pensées distinctes que nous avons de ce qui doit être aimé, ou hai, ou craint, etc.”.¹³ Cette différence nettement marquée, on ne peut plus parler de la transformation réelle d'une pensée en un mouvement physique ou de celle d'un mouvement en une pensée. Le parallélisme des deux substances, pensante et étendue, ou plutt leur „rencontre” (qui n'est pas du tout expliquée par Descartes, mais qui peut quand même faire figure de „l'élément humain”, „le moment subjectif” dans cette philosophie) va donner, dans la suite, à une coopération fructueuse entre le monde intellectuel et le monde corporel, entre l'me et le corps. Comme nous l'affirme l'un des beaux passages des *Passions*: „le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur me a vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps”.¹⁴

Notes

¹René Descartes: *Les Principes de la Philosophie* in: Descartes: Oeuvres et Lettres

Textes présentés par André Bridoux (Bibliothèque de la Pléiade), Éditions Gallimard, Paris: 1953.p. 612

² *ibid.* p. 612

³ *ibid.* p. 612

⁴ *ibid.* p. 612

⁵ *ibid.* p. 654

⁶ *ibid.* p. 654

⁷ *ibid.* p. 656

⁸ *ibid.* pp. 654-655

⁹ *ibid.* p. 655

¹⁰ *ibid.* p. 655

¹¹ *ibid.* p. 655.

¹² *ibid.* pp. 655-656

¹³ *ibid.* p. 656

¹⁴René Descartes: *Les Passions de l'Ame* op.cit. p. 718.

*A RÁCIÓ ÉS HATÁRAI
PRO ÉS KONTRA
DESCARTES*

A DESCARTES-I ISTENESZMÉRŐL HERMENEUTIKAI MEGKÖZELÍTÉSBEN

VERESS Károly

Már a kortársak felfigyeltek a descartes-i gondolatmenetnek egy olyan sajátosságára, amely azóta is foglalkoztatja a kartéziánus gondolatok értelmezőit. E probléma legvilágosabb korabeli megfogalmazását Antoine Arnauldnek az *Elmélkedésekhez* írt ellenvetéseiben találhatjuk meg: „... Hogyan kerülhető el a körbenforgás, amikor azt mondja: csak azért nyilvánvaló számunkra, hogy mindaz, amit világosan és elkülönítetten megragadunk, igaz, mert Isten létezik.

Ámde Isten létezése csakis azáltal lehet nyilvánvaló számunkra, hogy azt világosan és elkülönítetten megragadjuk. Ebből az következik, hogy mielőtt nyilvánvalóvá válik számunkra Isten létezése, már nyilvánvalónak kell lennie, hogy igaz mindaz, amit világosan és elkülönítetten megragadunk.”¹

Két kérdés merül fel: 1. Vajon valóban hibás körnek, *circulus vitiosus*nak minősíthető-e a descartes-i körbenforgó gondolatmenet (mint ahogy ez némely filozófiatörténeti kézikönyvben is megfogalmazódik)², vagy másról van szó és nem logikai hibáról? 2. Vajon a descartes-i istenérvek hagyományos értelemben vett istenérvek-e, vagy egy más nézőpontból is megközelíthető a tartalmuk?

E dolgozatban csak az első kérdés néhány aspektusával próbálok foglalkozni. A problémát a hagyományos megközelítésektől némileg eltérő hipotézis alapján igyekszem megvizsgálni. Hipotézisem lényege szerint a descartes-i gondolatmenet nem hibás kört (köröket), hanem úgynevezett hermeneutikai kört tartalmaz. Egy megértési folyamat *immanens* körszerűségéről van szó.

A heideggeri filozófia irányította rá a figyelmet arra, hogy az ember életében a megértés sokkal fontosabb szerepet játszik, mint egyszerűen a szövegekkel szembeni befogadói viszonyulás. Az ember viszonyulása önnön létéhez alapvetően megértő viszonyulás.

A megértés természetes emberi létállapot. Ezért Heidegger a megértésnek egzisztenciális értelmet tulajdonít. Ez a felismerés fogalmazódik meg abban a gondolatában, amely a megértést a jelenvalólét vonatkozásában mint „fundamentális egzisztenciálét” interpretilja, vagyis olyanként, ami a „jelenvalólét létének alaplóduszaként” fogható fel.³ „A megértés – írja Heidegger – a jelenvalólét saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagán feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.”⁴ A heideggeri felfogás lényegét Gadamer így összegezi: „Az emberi lét Heidegger-féle temporális elemzése, úgy gondolom meggyőzően mutatta ki, hogy a megértés nem a szubjektum egyik viselkedésmódja, hanem magának a jelenvaló létnek (Dasein) a létmódja.”⁵ A továbbiakban arra utal, hogy a „hermeneutika” fogalma ebben az értelemben „a jelenvalólét alapmozgását jelenti, mely annak végességét és történetiségét alkotja, s ezért világtapasztalásának egészét átfogja.” Ily módon „a dolog természetében rejlik, hogy a megértés mozgása átfogó és egyetemes.”⁶

A megértés egy folytonos mozgásban levő létállapot. A megértés mozgása az értelmezés. Már Schleiermacher a megértést olyan körmozgásként gondolja el, amelynek szabálya abban áll, hogy „az egészt a részből, s a részt az egészből kell megérteni.”⁷ Így a megértés a gondolkodás folytonos mozgásaként valósul meg, amint ide-oda jár a rész és egész között, miközben egyre tágitja a megértett értelem koncentrikus köreit. Ehhez képest az értelmezés heideggeri leírása és egzisztenciális megalapozása döntő fordulatot jelent. Heidegger a „megértés megformázását” nevezi értelmezésnek. Az értelmezésben „a megértés megértően sajátítja el azt, amit megért. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik.” – írja Heidegger.⁸ Az értelmezés folyamat, amelyben a megértés mint alapvető létképlet a lényegének leginkább megfelelő formára tesz szert. Az ember az életét és a világot folytonosan értelmezve éli meg, s ebben az alapvető egzisztenciális megnyilvánulásban tárul fel az emberi lét megértésstruktúrája.

A megértett létezőnek értelmé van. Az ember a maga megértő létmódjában folytonosan értelmezve értelmi tartalmakat ragad meg, vagyis megért dolgokat. „Az értelem az, – írja Heidegger – amiben valaminek az érthetősége fennáll.”⁹ Az értelem formálisan hozzátartozik a megértő értelmezés struktúrájához, amelyben egy feltáruló értelmi tartalom artikulálódik. „Ha a megértés és az értelmezés a jelenvalóság létének egzisztenciális szerkezetét alkotja, akkor az értelmet a megértéshez hozzátartozó feltárultság formális-egzisztenciális vázaként kell felfognunk.” – írja tovább Heidegger.¹⁰ Ebben a vonatkozásban az értelem nem egy olyan tulajdonság, amely a létezőhöz tapad, vagy mögötte rejlik, vagy valahol „köztes valóságként” lebeg. A megértés folyamatában élő létező létét a megértésben feltáruló értelemként sajátítja el. A megértő értelmezésben feltáruló értelemnek még egy fontos vonatkozására hívja fel Heidegger a figyelmet. Az értelem egyúttal a strukturálódó folyamatnak egy olyan „végpontja” is, amelyhez „előrenyúl” a megértés, benne találva meg azt a szempontot, amely szerint valami érthetővé válik. „Az értelem – írja Heidegger – a kivetítésnek az előzetes, az előrevetítés és az előrenyúlás által struktu-

rált szempontja, amelyből valami mint valami válik érthetővé.”¹¹ Valami az értelmezésben ebből a nézőpontból válik strukturáltan, artikuláltan, elkülönülten érthetővé.

Bármennyire is nagy eltérések mutatkoznak meg az előfeltevések között, melyeken a jelenvalólét heideggeri hermeneutikai koncepciója, illetve az emberi létezőnek a descartes-i felfogása alapul, mégis megragadható egy alapvető hasonlóság: mindkettő úgy kezeli a megértést, mint az emberi létező alapvető létmódját, amelyben a legmélyebb emberi természet tárul fel. A descartes-i gondolatmenet e tekintetben úgy is értelmezhető mint az emberi léthelyzet megértésére irányuló átfogó kísérlet, illetve annak a folyamatnak a leírásaként, ahogyan az emberi individuum önnön emberi létállapotát legbensőségesebben önmaga megértéseként éli meg. A megértés – értelmezés – értelemmegragadás hermeneutikai hármassága véleményem szerint a descartes-i gondolatmenetben is fellelhető a gondolkodás – belátás – a megragadott ideaként tételezett értelem hármasságában. Érzésem szerint nem arról van szó, hogy „a cogito abszolút ‘bizonyossága’ elhárítja e létező létértelmének kérdését” – ahogyan Heidegger fogalmaz¹² –, hanem inkább arról, hogy Descartes egy kitüntetett léttartomány, a gondolkodó szubjektum szférájában igyekszik azt megragadni.

A descartes-i gondolat mentén felvázolt helyzet hermeneutikai szituációként is felfogható. Minden hermeneutikai szituáció lényegében kérdés-szituáció. „A megértés azzal kezdődik, – írja Gadamer – hogy valami megszólít bennünket”.¹³ Ilyenkor oda kell fordulnunk a problémához, rá kell figyelniünk, s ez csak úgy lehetséges, ha (elvileg) felfüggesztjük az előítéleteinket. Csak így lehet rákérdezni a probléma lényegére. Minden ilyen kérdés-szituációban mint hermeneutikai szituációban az a lényeg – Gadamer szavaival –, hogy „helyes kérdés-horizontra” tegyünk szert „azokhoz a kérdésekhez, amelyek a hagyománnyal szemben felmerülnek.”¹⁴

A descartes-i problémafelvetés alaphelyzete ilyen. A számára közvetlenül megtapasztalható emberi létállapotban a tudás hagyományosan elsajátítható formája érvényesül. E hagyományra rákérdező gondolkodó értelem kétségek közé és a bizonytalanság állapotába kerül. Számára kiderül, hogy a hagyományos tudáskészletben nincs egyetlen olyan ismeret sem, amelynek bizonyossága ne lenne megkérdőjelezhető. Ebben a tudásfenoménban sokkal inkább elrejtőzik, mintsem megmutatkozik az ember igazi természete. Felmerül tehát a kérdés: Hogyan lehet biztos, megalapozott ismeretek birtokába jutni? A hagyományos tudáskészlet tartalmaira való következetes rákérdezés és a végigvitt kételkedés elvezet annak felismeréséhez, hogy a biztos, megalapozott ismeret forrásai nem a gondolkodáson kívüli világban, hanem csakis önmagamban mint gondolkodó lényben találhatók meg. Hogyan juthatok el tehát önmagamnak mint tiszta gondolkodó lénynek a megértéséhez, és milyen természetű az az ismeret, amelyben legbensőségesebb emberi természetem feltárul? A kérdésben már egy olyan hallgatólagos előfeltevés munkál, amely explicite ugyan sehol sem mondódik ki, de a „gondolkodom, tehát vagyok” tétel összes szövegkontextusában implicite jelen van: Önmagam megértéséhez az út nem az emberre és a világra vonatkozó hagyományos ismeretformákon, ítéleteken és előítéle-

teken keresztül vezet, hanem gondolkodó mivoltunk közvetlen belátásán keresztül. Csak is így juthatunk azoknak az evidenciáknak a birtokába amelyek által az emberi lény legbensőbb lényessége megmutatkozik. Egy olyan ismeret keletkezik ebben a belátásban, amely bármely értelmi művelet elvégzésekor hallgatólagosan megjelenik, de amely éppen azért, mivel „látszik”, mivel az „elme szeme” előtt áll, nem mondódik ki, ám sajátos háttértudásként „szilárd pontot”, biztos fogódzót jelent, valahányszor a konkrét ismeretek bizonytalanná, kétségesekké válnak.

Ez a belátás igazán az önmagamra irányuló megértés szempontjából lényeges. Az, ami a konkrét megismerési műveletekben elrejtődik, ebben megmutatkozik. Ebben a belátásban mutatkozik meg, hogy „vagyok”, vagyis láthatóvá válik benne – minden konkrét egzisztenciális meghatározottságomon túlmenően – a létem. Az is megmutatkozik benne, hogy mi vagyok. Gondolkodó dolog vagyok, vagyis a tárgyával egyetemben önmagát is folytonosan gondoló gondolkodás, illetve mindaz, amiben fogalmilag megragadható a gondolkodás mint szubsztancialitás, tehát elme, lélek, értelem, ész, stb. Harmadsorban megmutatkozik ebben a belátásban az igazság szabálya: „mindaz, amit egészen világosan és elkülönítetten látunk be, igaz”.¹⁵ E belátások során a gondolkodó elme olyan ideák birtokába jut, amelyekben a saját természetét felfedő igazságok válnak számára láthatóvá. Egyúttal viszont az is nyilvánvalóvá válik, hogy ezek az igazságok bár e belátásokban válnak láthatókká, mégsem e belátások révén keletkeznek. Amikor ezeket az ideákat világos és elkülönített észleléssel megragadjuk, olyan igazság mutatkozik meg bennük, amelynek a megléte és a mibenléte nem függ a belátásunk körülményeitől, s megismerőképességünk hiányosságai csak az észlelése módját befolyásolhatják. Ezzel a belátással a gondolkodó elme az önmaga megértéséhez vezető úton egy olyan felismeréshez jut el, amelynek kérdésstruktúrájában természetének legalapvetőbb problémája mutatkozik meg: Tökéletlen természetem dacára hogyan juthatok tökéletes ismeretek birtokába?

Ennek a problémának a megvizsgálása elkerülhetetlenül egy újabb evidenciához, Isten ideájának a belátásához vezet. Milyen szerepet játszik Isten ideája a gondolkodó ember önmegértési folyamatában? Az emberi természetnek milyen, másképpen be nem látható lényegi vonásai tárulnak fel általa?

A válaszkérés ezekre a kérdésekre megköveteli az idea descartes-i értelmének körültekintőbb tisztázását. Descartes így összegezi az ideára vonatkozó felfogását: „Az idea néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek a közvetlen megragadása révén a gondolatnak tudatában vagyunk. Olyannyira, hogy ha egyszer valamit szavakba foglalok, és egyszersmind értem is, amit mondok, a pusztá tény alapján bizonyos, hogy megvan bennem annak ideája, amit a kimondott szavak jelentenek.”¹⁶ Az idea tehát ebben az értelemben az értelmes (szavakkal kifejezhető) gondolatnak az értelmileg megragadható formája. Tehát a gondolat az ideában ölt formát, ideaként tudatosul, vagyis az idea formájában létezik mint tudatos, értelmes, artikulált, szavakban kifejezhető gondolat. Ebben a vonatkozásban egy ideával azáltal rendelkezem, hogy gondolom, és csakis akkor,

amikor gondolom, illetve az emlékezet révén, amennyiben már gondoltam. Másképpen nem lehet bennem az idea, nem birtokolhatom nem gondolt formában, s egy másvalami vagy másvalaki sem helyezheti belém úgy mint egy tárgyat. Egyáltalán az idea mint „elmébéli létező” nem foglal el egy bizonyos helyet az elmében olymódon, ahogy a testi anyagi dolgok elhelyezkednek a térben.

Az előbbi értelmétől Descartes megkülönbözteti az idea objektív realitását, amelyen „az idea által megjelenített dolog létezését” érti, „amennyiben az az ideában van. (...) Amit ugyanis úgy ragadunk meg – mondja Descartes –, mint ami az ideák objektumaiban van, az mind benne van objektív módon magukban az ideákban.”⁷ Olyankor tehát, amikor az ideát – az előbbi értelemben gondolom – általa/vele elgondolok, felismerem *valamit*, amit az idea megjelenít. Ez a „valami” az idea objektuma. Ennek gondolata az ideában objektív módon *benne van*, vagyis az elgondoló szubjektivitásomtól függetlenül. De egyszersmind az idea által megjelenített valami is mint az ideában megjelenítendő objektumszerűség, mint tárgyi vonatkozás, tehát mint megjelenítettség az ideában van. Úgy van benne az ideában, mint az elgondolásomtól független objektív tartalom, amiben valamilyen ideán kívüli realitás mutatkozik meg. Semmi sem utal ugyan egy ideán kívüli realitás létezésének kétségbevonhatóságára, de létezése csakis az ideában, az idea által mutatkozhat meg. Akkor jutok ennek a tudomására, amikor az ideát belátom, elgondolom, felismerem. Amikor valami idea formájában az elme tekintete elé kerül, akkor az elme számára beláthatóvá válik annak a valaminek a létezése.

Ebből az elgondolásból az is kitűnik, hogy az idea létezése és valami létezésének az idea révén történő értelmi belátása sajátosan függ össze⁸. Ugyanis az idea valami elgondolásaként létezik, s ez a valami nem az ideában, és nem az idea által létezik, de ennek a valaminek a léte az idea létében mutatkozik meg. Tehát ennek a valaminek a léte csak akkor válik értelmileg beláthatóvá, amikor ideát alkotunk róla. A háromszögre vonatkozó fejtegetések ezt kiválóan példázzák. Más szóval, az idea „evidens léttény”, egy léttény közvetlen megmutatkozása az elme számára. Következésképpen attól, amiről ideát alkotunk, ami egy ideában beláthatóvá, elgondolhatóvá válik, nem lehet elvitatni a létezését (legalábbis mint lehetőséget nem). Ebben az értelemben mondja Descartes, hogy a matematika valamennyi bizonyítása igaz létezőkre és tárgyakra, amelyek abban különböznek a fizika ténylegesen is létező tárgyaitól, hogy a valóságos térben ugyan nem létezhetnek, de mégis létezhetnek.⁹ Valami létezésének az elme számára való bizonyossága ily módon összefügg azzal, hogy mennyire képes világos és elkülönített ideát alkotni róla.

Az idea tehát mint eszmei létező nem származhat máshonnan, mint az elméből, és annyira lehet tökéletes, vagy tökéletlen, amennyire az elme képességei ezt megengedik. Ebben az értelemben az ideának nincs az elgondolásomon kívüli léte, és saját megismerőképességeim tökéletességi fokánál tökéletesebb ideát magamnak nem alkothatok. Ezzel szemben az idea mint az elme értelmi belátása előtt feltáruló léttény vonatkozhat valami elmén kívüli is, ami származhat akár tőlem, akár másvalakitől (valamitől),

s úgyszintén vonatkozhat olyasmire is, ami nálamnál tökéletesebb. Az idea kifejezésben tehát kétértelműség észlelhető, amely a descartes-i gondolatmenet értelmezésében félreértések forrásává válhat. Maga Descartes is utal erre, amikor azt írja, hogy „az idea szóban kétértelműség lappang. Vezetjük ugyanis egyrészt materiálisan, vagyis az értelmi művelet megjelölésére, s ebben az értelemben nem mondható nálam tökéletesebbnek; másrészt azonban vezetjük objektív értelemben is, amikor a dolgot jelöljük vele, amit megjelölt. Ez a dolog azonban – még ha nem feltételezzük, hogy létezik az értelemen kívül – tökéletesebb lehet nálam lényegének okán.”²⁰

E kétértelműség leginkább akkor teremthet csapdahelyzetet az értelmező számára, amikor így tevődik fel a kérdés: Tökéletlen természettel bíró lényként hogyan vagyok képes nálam tökéletesebb ideák birtoklására és felismerésére, illetve a nálamnál tökéletesebb lény ideájának birtoklására és felismerésére? A gondolatmenet ilyenkor tehát két síkon mozog. Az idea mint értelmi művelet értelmében arra vonatkozik, hogy hogyan, miként jutok el a gondolkodásom folyamatában, a belátásaim során ennek az ideának a megalkotásához. Az idea mint valaminek a megmutatkozása értelmében viszont az a probléma merül fel, hogy egy ideában hogyan mutatkozhat meg elmém számára egy nálam tökéletesebb lény realitása. Ez utóbbi maga után vonja az ideám tökéletessége és az ideámban feltáruló objektív tartalom tökéletessége közötti különbségtételt is. Ugyanis az előbbi tőlem függ, attól, hogy mennyire vagyok képes világosan és elkülönítetten belátni valamit. Az utóbbi nem függ az ideám tökéletességi fokától, de attól függően, hogy világos, vagy homályos ideát alkotok-e róla, mutatkozik meg elmém számára kisebb vagy nagyobb mértékben az ő tökéletessége. Ily módon olyasmi, ami az elmében tökéletesnek mutatkozik meg, az elme művelete értelmében a lehető legvilágosabban és legelkülönítettebben belátható kell hogy legyen, másrészt objektív értelemben nem lehet tökéletesebb (rendelkeznie kell legalább annyi tökéletességgel) annál, mint amilyenként az ideában megmutatkozik. Az idea tökéletességi foka befolyásolhatja a megmutatkozás tökéletességét, de nem vehet el a megmutatkozó tökéletességből, vagy nem adhat hozzá semmit.

Mindezek alapján felmerül a kérdés: Vajon van-e Isten ideájában valami, ami tőlem magamtól nem származhat? „Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett.”²¹ Ha Isten ideájához mint az elme értelmi műveletéhez közelítünk, nem találunk semmi olyasmit benne, ami ne tőlem magamtól származna. Éppolyan értelmi belátás útján jutok el hozzá, mint például a háromszög ideájához. Világos és elkülönített belátással ismerem fel Istennek, mint a tökéletes létezőnek az ideáját, azzal összefüggésben, ahogy világosan felismerem saját tökéletlenségemet, de nem abból kifolyólag. Éppúgy, ahogy a végtelent sem a véges negációjaként ismerem fel, hanem értelmemmel világosan belátom, hogy több realitás van a végtelen szubsztanciában, mint a végesben, „s ennél fogva bizonyos módon előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé.”²² Vagyis

nem a véges tagadásaként jutok el a végtelenhez, hanem a végtelen értelmi belátását kell előrevetítenem ahhoz, hogy a végest megértsem. Isten ideájának világos belátásakor sem a magam tökéletlenségéből indulok ki, és nem e tökéletlenség negációjaként, tökéletlen tulajdonságaimnak az abszolútum irányába történő extrapolációjaként építem fel Isten ideáját, mivel ebben az értelemben is „előbb van Isten észlelése, mint saját magamé”.²³ Hanem fordítva: Isten ideájának világos értelmi belátásából jutok el tökéletlenségem belátásához: „Mert hiszen milyen alapon látnám be, hogy kételkedem – kérdezi Descartes –, hogy vágyakozom, azaz hogy valami hiányzik belőlem, s hogy nem vagyok teljességgel tökéletes, ha nem volna meg bennem a tökéletes létező ideája, amivel magamat összevetve fölismerhetem hiányosságaimat?”²⁴ Minél homályosabban látnám be Isten ideáját, annál kevésbé lennék képes feltárni saját tökéletlenségemet, és fordítva, minél világosabb és elkülönültebb ideám van Istentől, annál világosabban láthatom be saját tökéletlenségemet, hiányosságaimat. Tehát ebben az értelemben Istennek, a tökéletes lény ideájának világos és elkülönített belátása révén juthatok el emberi természetem világos felismeréséhez. Isten ideája ily módon szervesen beépül az önmagamra irányuló megértési folyamatba. Mindez viszont azáltal lehetséges, hogy a megismerőképeségem helyes működtetése folytán képes vagyok világos és elkülönített ideát alkotni Istentől, a legtökéletesebb lénytől.

Az Isten-idea objektív értelmének tekintetében viszont úgy tevődik fel a kérdés, hogy miben áll ennek az ideának az objektív realitása, mi az, ami megmutatkozik elmém tekintete előtt akkor, amikor világosan és elkülönítetten megragadom a tökéletes lény ideáját. Nyilvánvalóan nem a semmiből kaptam ezt az ideát. Az is nyilvánvaló, hogy ami itt megmutatkozik, egy általam alkotott ideában mint értelmi műveletben, de nem egy általam való létezőként mutatkozik meg. Olyan tökéletességek mutatkoznak meg bennem, amelyek nincsenek meg bennem. Ugyanis, ha ezek tőlem származnának, akkor magamnak juttattam volna ezeket, s én lennék ama tökéletes lény. De mivel bennem nyilvánvalóan felismerhető tökéletlenségek vannak, a tökéletes lény ideája nem származhat tőlem, hanem csakis egy rajtam kívüli lénytől, aki tökéletessége okán a bennem fellelhető tökéletességeket is – mint gondolkodó szubsztancia lévén a világos és elkülönített belátás képességét – belém helyezte. Hisz az is nyilvánvaló, hogy az ő mindenre kiterjedő tökéletességén kívül nem lehetséges más tökéletesség, mivel az erre is szükségképpen kiterjedne. Tehát a benne lévő tökéletesség is tőle származik, s ennek folytán a létezésemet is neki köszönhetem. Ez az idea a világos és elkülönített értelmi belátás bennem rejlő tökéletessége folytán „éppúgy velem született, amiként önmagam ideája velem született.”²⁵

Ily módon teljeseedik be önmagam megértése. Az önmagamra irányuló belátások egymásba fűződő sorozata ehhez az eredményhez vezet: Ki vagyok én? „Gondolkodó dolog vagyok, amely rendelkezik Isten ideájával.”²⁶ Mit jelent ez számomra? Azt, hogy Isten ideája bennem van mint gondolkodó lényben, nemcsak materialiter, a gondolkodásom által megalkotva, hanem objektív értelemben is, mint ami a gondolkodó lény mivoltomban megmutatkozik. S éppen e megmutatkozás révén válik számomra beláthatóvá, hogy Istennel nem vagyok azonos (mert akkor miként inutakozhatna meg általam), de nem

is vagyok tőle teljesen különböző. S mivel „a természetes világosság révén az is nyilvánvaló számomra, hogy a bennem lévő ideák bizonyos értelemben képekhez hasonlatosak”²⁷ gondolkodó dologként Isten képmását hordom magamban. S annál fogva, hogy e képek „tökéletesség tekintetében (...) nagyon is alatta maradhatnak azoknak a dolgoknak, amelyekből merítettük őket”²⁸, a magam tökéletessége messzire esik Isten tökéletességétől, de nyitva áll előttem a lehetőség, hogy a hozzá való felemelkedésre törekedjem. (Akarat.) „Hanem pusztán abból kiindulva, — írja Descartes — hogy Isten megteremtett engem, elég okom van rá, hogy higgyem: valamiképp az ő képére és hasonlatosságára teremtett meg engem, s azt a hasonlatosságot, amelyben Isten ideája foglaltatik, ugyanazon képesség révén észlelem, mint amellyel önmagamat ragadom meg. Azaz mialatt elmém szemét önmagam felé fordítom, nemcsak azt látom be, hogy befejezetlen, s mástól függő dolog vagyok, aki mindig nagyobb tökéletességre törekszem a magam meghatározatlan módján, hanem azt is, hogy az, akitől függök, mindazt a nagyobb tökéletességet nem meghatározatlanul és pusztán lehetőség szerint, hanem határtalanul és valószínűsággal birtokolja, hogy ekképp ő maga Isten.”²⁹ Egyazon belátásban ragadom meg önmagam ideáját és Isten ideáját, mivel az önmagam felismerése azáltal nyeri el értelmét, hogy elmém előrenyúl Isten ideájához, mint ahogy Isten felismerése, mint a legtökéletesebb lény ideája is azáltal nyeri el értelmét, hogy elmém előrenyúl önmagam ideájához. Egyik a másik nélkül nem lenne világosan és elkülönítetten belátható. Egyébként ezt a belátás elkülönítettsége is megköveteli. „Az elkülönülés — írja Gadamer — mindig kölcsönös viszony. Ami elkülönül, annak valamitől kell elkülönülnie, s megfordítva: ennek a valaminek is el kell különülnie attól, ami tőle elkülönül. Ezért minden elkülönülés láthatóvá teszi azt is, ami tőle elkülönül.”³⁰ Önmagam világos és elkülönített belátása láthatóvá teszi egyúttal isten ideáját, mint ahogy Isten ideájának világos és elkülönített belátása láthatóvá teszi önmagam ideáját.

Ily módon nyilvánvalóvá válik a kettős értelemben kibontott descartes-i isteneszme önmagába záruló köre. Annak köszönhetően, hogy a világos és elkülönített belátás képességével rendelkezem, alkothatom meg Isten ideáját, mint elmém műveletét, másrészt ebben az ideában objektív értelemben éppen az mutatkozik meg számomra, hogy a világos és elkülönített belátás képességét Istentől nyerem. Ugyanígy: Isten tökéletességének a világos és elkülönített belátása folytán látom be világosan tökéletlenségemet, hiányosságaimat, s másrészt éppen tökéletlenségem felismerésében mutatkozik meg a világos és elkülönített belátás tökéletességét belém helyező Isten tökéletessége.

Újfént megfogalmazható a kérdés: vajon csakugyan hibás körben forog a descartes-i gondolatmenet? Az eddigi fejtegetésekből inkább az tűnik ki, hogy ez az önmagába záruló, önnön előfeltevéseihez következményeiben visszatérő gondolat engem fog közre, az emberi természetem mikéntjére rákérdező, és önmagam teljesebb megértése felé előrehaladó gondolkodó lényt. Ebben a körben teljeseedik ki a megértés, amelyben emberi természetem „kiterjedését” önmagam felől létem bizonyossága, a kétségeim felől a világos és elkülönített belátás nyújtotta igazság bizonyossága, törekvéseiben pedig az isteni lény-

tól való függésének belátása határolja. Ez a körkörös gondolat tehát egy olyan hermeneutikai szituációként fogható fel, amelyben egyszerre több kérdéshorizont kapcsolódik össze.

Gadamer szerint a horizont „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontból látható.”³¹ A kérdések, problémafelvetések horizontja mindig fix pontok köré épül ki, olyan „szilárd pontok” köré, amelyek Descartes gondolatmenetében is döntő szerepet játszanak. Ilyen a „Gondolkodom, tehát vagyok” bizonyossága, vagy a „minden, amit világosan és elkülönítetten belátok, igaz” módszertani szabálya. Éppúgy az isteneszmével kapcsolatos fejtegetés is egy szilárd pont lokalizálásához vezet, amelyben a hozzávezető úton felhalmozódó felismerések egyetlen evidenciába sűrítődnek: „Az egész érvelés döntő pontja pedig az, hogy föl ismerem annak lehetetlenségét, hogy a rám jellemző természettel létezzem – tudniillik magamban foglalván Isten ideáját – s közben Isten ténylegesen ne létezzék, az az Isten, akinek ideája megvan bennem, vagyis aki rendelkezik mindazon tökéletességekkel, melyeket én felfogni nem, pusztán csak valamiképp gondolkodásommal megérinteni tudok, és aki teljességgel ment minden hiányosságtól.”³² Ám ez is, mint minden pont, egyúttal billenőpont is, amelyen a fejtegetés Isten ideájának a kiteljesedett belátásából átbillen Isten létezésének kérdéskörébe. Képletesen szólva azt is mondhatjuk, hogy e három pont – én vagyok, Isten létezik, minden, ami világosan és elkülönítetten belátható, igaz – által behatárolt háromszög, az antropológiai, a metafizikai, a módszertani főgondolat háromszöge ideájának világos és elkülönített belátásában mutatkozik meg az a lehetséges világ, amelyet a benne rejlő intencionalitás révén éppen a világos és elkülönített belátás kényszerítő ereje hív életre.

E szilárd pontok köré rajzolódnak ki azok a kérdéshorizontok, amelyekben a hagyománnyal szembeni kihívásként újraértelmezhetővé válik a biztos megismerés kritériuma, az ember önmagáról alkotott képe, Isten és ember kapcsolata. Ez az emberi lét alapvető koordinátáit meghatározó három pont köré szerveződő szigorúan zárt rendszer mégsem egy megmerevedő, statikus világképet közvetít. Csak kívülről látszik ilyennek. A belső térben viszont állandó mozgás van, a megértő gondolat a maga útjain ide-oda jár benne, aszerint, hogy az értelmi belátás látószöge mikor hogyan változik.

A megértő gondolkodás minden ilyen mozgása egy kört ír le. Heidegger szavaival az előbb azt mondtuk, hogy a megértés az értelmezésben válik önmagává. „Az értelmezés – írja Heidegger – mindenkor előrevetítésen alapul, ami az előzetesen szándékolthoz egy meghatározott értelmezhetőség felől ‘nyúl hozzá’.”³³ Az értelmezés már „eleve egy előre-nyúláson alapul.”³⁴ Mindig előrenyúl ahhoz a szándékolt értelemhez, aminek nézőpontjából valami értelmezhetővé válik. Éppen ezért minden értelmezés – s a belátás is a maga módján értelmezés – egy olyan *elő-struktúrára* tesz szert, amely a megértéshez tartozik. Ebben az elő-struktúrában mindig előrevetítődnek, kivetítődnek az értelmezésnek azok a lehetőségei, amelyek a megértő gondolkodásban realizálódnak. A „megértésnek ez az előrenyúló mozgása”³⁵ meghatározza a probléma megértését.

A megértő gondolkodás tehát mindig egy olyan kör – hermeneutikai kör – mentén halad előre, amelyben az értelmezést „már eleve rögzített jelentések és szándékok horizontján belül”³⁶ végzik el, vagyis egy olyan előzetes megértéssel közeledve a problémához, amely alapul szolgál a további – s majd őt magát is kiteljesítő – értelmezéseknek. Ebből a nézőpontból tekintve ott, ahol a külsődleges, logicizáló szemlélet hibás kört vél felfedezni, belsőleg a megértő gondolkodás önmagát építő körei bontakoznak ki.

Így válik érthetővé a descartes-i Isten-eszme erőterében is a megértő gondolkodásnak az a sorozatos belátásokban kibomló mozgása, amelyben az egyik szilárdnak vélt pontból kiinduló gondolat mindig a másikhoz nyúl előre, mint értelméhez, ahhoz, hogy világosan beláthatóvá váljék a tartalma. Isten ideájának a bennem végbemenő értelmi műveletként való megalkotása előrenyúl az objektív értelemben vett ideában kibontakoztatott isteni tökéletességhez (másként miért alkotnék ideát róla?), mint ahogy az idea objektív tartalmaként megmutatkozó isteni tökéletesség a tökéletes lény ideája megalkotásának értelmi műveletéhez előrenyúlva nyeri el igazi értelmét. Úgyisint, Isten létezésének evidenciájához előrenyúlva válik teljesen világossá, hogy mindaz, amit világosan és elkülönítve belátunk, igaz, mint ahogy Isten létezése azáltal válik evidenssé számunkra, hogy gondolkodásunk előrenyúl ahhoz a belátáshoz, hogy mindaz igaz, amit világosan és elkülönítetten megragadunk.

Az értelmező-belátó gondolkodásnak ez az „előrenyúlása” a benne megmutatkozó értelemhez már Descartes számára is világosnak tűnt, ami az A. Arnauld-nak adott válaszából is kiderül. A folytonos mozgásban lévő gondolkodásunk az éppen aktuális belátás és megragadás folyamatában az emlékezet révén mozgósítja mindazokat a világos belátásokat, amelyeket akkor szerzett, amikor a figyelme azok felé fordult. Ezek kétségtelen bizonyosságokként működnek az új belátások elő-struktúráiban. Ezért Descartes javasolja az Arnauld-nak adott válaszában a megkülönböztetését javasolja annak, „amit ténylegesen világosan megragadunk, attól, amire visszaemlékszünk, hogy korábban világosan megragadtuk. Kezdetben ugyanis Isten létezése azért nyilvánvaló számunkra, mert figyelmünk az ezt bizonyító érvek felé fordult. Később azonban már elegendő az is, hogy visszaemlékezzünk: korábban világosan megragadtuk a dolgot.”³⁷

Ez a descartes-i fejtegetés is azt igazolja, hogy – eltekintve a belátás folyamatának széttagoló leírásától – a tényleges gondolkodási folyamatban egymásra vonatkoztatódó három főgondolat erőterében, bár váltakozó kérdéshorizontban, de egyazon belátás működik, és nem jár külön utakon az értelmező megértés. Egyazon belátásban egymást világítja meg az evidenciák, s így bármelyik pontból kiindulva a rendszer egésze válik beláthatóvá.

Jegyzetek

- ¹ Az ellenvetések negyedik sorozata. In: René Descartes: Elmélkedések az első filozófiáról. Fordította Boros Gábor. Atlantisz. Budapest, 1994. 160.
- ² Nyíri Tamás például ezt írja: „Descartes nem vette észre okoskodásának hibás körét. Azt állítja, hogy elsődleges (nem levezetett), egyszerű (nem tapasztalásból eredő) és pozitív (közvetlen) ismeretünk van Istentől. Ennek éppen a fordítottja igaz. A velünk születet isteneszmének csak annyi az igazságmagva, hogy értelmünk és akaratunk Istenre, a szellemi tevékenység lehetőségének föltételére irányul. Descartes is látja az ontológiai érv fogyatékoságát, s ezért a bennünk levő isteneszme létéből következtet az oksági elv segítségével az eszme létesítőjére, Istenre. Rendszerén belül azonban eljárása ellentmondásos hiszen az okság elvét is Istentől belénk oltott tiszta és határozott ideának tartja. Érvelése körben forgó (circulus vitiosus): abból indul ki, amit bizonyítani akar.” – Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Társulat. Budapest. é.n.
- ³ Vö. Martin Heidegger: Lét és idő. Fordította Vajda Mihály. Gondolat. Budapest, 1989. 281.
- ⁴ Uo. 284.
- ⁵ Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat. Budapest, 1984. 12.
- ⁶ Uo.
- ⁷ Idézi Gadamer in: Igazság és módszer. 207.
- ⁸ Heidegger.: Im. 289.
- ⁹ Uo. 293.
- ¹⁰ Uo. 293-294.
- ¹¹ Uo. 293.
- ¹² Uo. 117. Ugyanott Heidegger azt is mondja, hogy: „A 'cogito sum'-al Descartes arra támasztott igényt, hogy a filozófiát új és biztos talajra helyezze. Amit azonban ezzel a 'radikális' kezdettel meghatározatlannul hagy, az a res cogitansnak, pontosabban a 'sum' létértelmének a létmódja.”
- ¹³ Gadamer: Im. 212.
- ¹⁴ Uo. 214.
- ¹⁵ Vö. René Descartes: Értekezés a módszerről. Szerk. Boros Gábor. Ikon. Budapest, 1993. 43.
- ¹⁶ René Descartes: Észérvek, melyek Isten létezését és a léleknek a testtől való különbségét bizonyítják (geometriai módon elrendezve). In: Elmélkedések... 124.
- ¹⁷ Uo.
- ¹⁸ Itt utalnunk kell a descartes-i idea-fogalomnak egy olyan értelmezésére, amely éppen ezt a sajátos összefüggést világítja meg: „Az idea nem akármilyen gondolat: (reflexiós) forma, amely az elgondolt dolog gondolata, a konkrét evidencia, a föltétlenül-valamire-vonatkozás, amelyet – Husserl (és persze Brentano) – nyomán nem túlzás intencionalitásnak nevezni. Ennek a reflexiós formának kimondatlan, implicit kezessége az okfejtésben működő gondolati aktus(ok) evidens léténye – ez nem következhet a semmiből.” – Descartes: A módszerről. Bevezette és magyarázta Tamás Gáspár Miklós. Mutató. Kriterion. Bukarest, 1977. 164.
- ¹⁹ Vö. Descartes: Elmélkedések... 80.

- ²⁰ Descartes: Elmélkedések... Előszó. 14.
- ²¹ Descartes: Elmélkedések... 56.
- ²² Uo. 57.
- ²³ Uo.
- ²⁴ Uo.
- ²⁵ Uo. 63.
- ²⁶ Uo. 62.
- ²⁷ Uo. 53.
- ²⁸ Uo.
- ²⁹ Uo. 64-65.
- ³⁰ Gadamer: Im. 216.
- ³¹ Uo. 214.
- ³² Descartes: Elmélkedések... 65.
- ³³ Heidegger: Im. 292.
- ³⁴ Uo.
- ³⁵ Gadamer: Im. 209.
- ³⁶ Vö. Richard Palmer: „Hermeneuein – hermeneia” – ókori szavak használatának mai jelentősége. In: A hermeneutika elmélete. I. rész. Szeged, 1987. 87-88.
- ³⁷ Descartes: Elmélkedések... Válasz az ellenvetések negyedik sorozatára. 162.

ADALÉKOK A DESCARTES-I REFLEX-FOGALOM SZÍNEVÁLTOZÁSAIHOZ

BALOGH Tibor

I.

Descartes születésének éve, illetve évfordulója jeles esztendő a Piaget iránt érdeklődők számára is: előbbi 400., utóbi 100. évét köszönhetné 1996-ban, ha az emberi életkor határoltósága ezt nem hiúsította volna meg. Mindehhez járul ama tény: az agykutatás évtizedének nyilvánították e mostani periódust.

Egy főként pszichológiai kérdések taglalásával foglalkozó teoretikusnak vajh' miféle mondanivalója lehet a Descartes-fundálta reflex-fogalom karrierjének állomásairól manapság – a jelzett évfordulók, az említett tematikus kitüntetettség tükrében?

Általánosabban: reagálhat-e (s főként elismeréssel reagálhat-e) pszichológiai kompetenciát magának vindikáló Descartes teljesítményére? A válasz – főként a szűkített kérdés esetében látszólag egyszerűsíthető véleményem szerint az igen-re.

Az a mentalitás, amelyet pl. Damasio nyilvánított ki, bizonyos fókig egyoldalúnak tetszhet – éppúgy, mint az egyébként kiváló stílusban megírt, s Descartes démona ellen fellépő Ryle „A szellem fogalma” című értekezése. Damasio egyenesen Descartes tévedését óhajtja kipellengérezni, hangoztatva: a lelket az agytól és testtől elszakító francia filozófus „Gondolkodom, tehát vagyok” (tegyük hozzá: Altrichter olvasatában „Gondolom, tehát vagyok”) tétele épp megfordítva igaz, azaz úgy, hogy a létezés meg kell előzze a gondolkodást. Damasio szerint az evolúció egész története ezt az interpretációt támasztja alá.

Amennyire bizonyos számomra, hogy szélsőségesen sarkított és ezáltal kritikára érdemes is tud lenni Descartes – pl. akkor, amidőn kinyilvánítja: „a lélek, amely által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől, sőt: könnyebben is lehet megismerni a testet,

s még akkor is egészen az volna, ami, ha a test nem léteznék.” /Vö.: R. Descartes: „Értekezés a módszerről” Ictus Kiadó Bt.: Budapest 1992. 43 p./ Másrészt azonban úgy vélem: ha valaki azt a specifikumot óhajtotta volt megragadni, amely csakis és kizárólag az embert illeti meg, akkor az etológia és a pszichológia legújabb megfigyeléseit megelőzően talán nem is járt téves úton, ha ezt a gondolkodásban próbálta fellelni. (Az emberit megközelítő gondolkodás és nyelv a törzsfjlődés más-más pontján bukkan fel: előbbi legtisztábban majmoknál, s bizonyos madárfajoknál, utóbbi legmarkánsabban a delfineknel, méheknél – nagyon leegyszerűsítve fogalmazva a dolog lényegét.)

Ha – akár rövidebbre fogva – felidézzük a számomra igazán fontos descartes-i dilemma lényegét, be kell lássuk

a) a kiterjedés és a gondolkodás elválasztásának kényszere a test-lélek, anyag-tudat, agy-elve viszonyának tipikus leképezési és megoldási módjaként van adva (Platónról Bungeig, Edelmanig, a Popper-Eccles szerzőpárig bezáróan);

b) ezen belül a *reflexet* piedesztálra állítók (Descartes, Pavlov, a behavioristák) ab ovo vonzódni látszanak az ingerválasz közötti megfeleltetés olybá feltüntetéséhez, mint amelynek szükségszerűsége *fiziológiai* törvényeknek engedelmessé áll fenn. Ne feledjük: Pavlov soha nem sorolta magát a pszichológusok közé –fiziológiainak ítélte saját terrénját, s Watson, a behavioristák ösatyja nem tartotta lényegesnek a tudat valódi funkcionális és hatáskörének felderítését!

Azaz: egy, az emberi vonás szubsztanciáját felmutatni kívánó konstrukció konzekvenciáját szavatolni lehetett képes a testi működést az állatival analógnak hiposztázáló szisztéma (ahogy erre céloztam már, ilyen a Pavlové, s a behavioristáké) – akár úgy is, hogy e működéstől drasztikusan elkülönítette azt, amit kizárólag emberinek vélt: a gondolkodást (miként Descartes tette).

Descartes átfogó, integratív tudományt remélt kidolgozni. E munkálata során – a megismerést teglalva – az értelem három képességét: a képzeletet, az érzékeket és az emlékezést nevezte meg, mint kiváltképpen meghatározókat. E három képesség – mostani ismereteink szerint is – valóban döntő módon alakítja a megismerést, illetve a megismerés – mások mellett – ezekben és ezek által manifesztálódik.

A lélek halhatatlanságát hirdető Descartes az állatoktól megvonta a beszéd képességét (ez – miként már céloztam rá –, pontatlan vélekedés. Hiszen jóllehet a verbális kommunikációt, tehát szigorú értelemben a beszédet nézve valóban nincsenek emberi típusú megnyilvánulások az állatvilágban – még a papagájok esetében sem, tudniillik az ő olykor igazán elegáns szavai, mondatai sem autonóm, s semmiképpen sem tudatos produkciók, ám a méhek és a delfinek teljesítménye igazán „emberi”: nem pusztán érzelmeket, indulatokat képesek ugyanis – tipikusan genetikailag rögzített faji repertoárjuknak hála – egymás tudomására hozni, hanem szótározható jelekkel szignalizálják objektíve létező tárgyak létét, helyzetét, megközelíthetőségét). Joggal állíthatjuk tehát: ma másként értékeljük az állatok kommunikációs repertoárját, miként azt Descartes tette.

Nem elegendő ugyanis mindössze feltétlen reflexnek kategorizálni ezt a megnyilvánulás-típust. A sirályoknál és a rókáknál pl. olyan individuális eltérések figyelhetők meg, melyek a rigid lefutású: az inger által egyértelműen, fajspecifikusan meghatározott választ, illetve annak egy részét szuverén, e reflex illetékességi körén túl lévő státuszúvá teszik. (Döbbenetes élménnyel ajándékozta meg annak idején az etológusokat, pszichológusokat ama megfigyelés, amely szerint egyazon sirálycsapat tagjai egyazon veszély-jélet – ez nem tanult, hanem veleszületetten birtokolt, s nem variálható: azaz feltétlen reflex – úgy nyilvánítják, hogy a tényleges szignált bevezetve mintegy „bemutatkoznak”: megnevezik magukat egy rövid időtartamig produkált jellel, s ennek az a következménye áll elő, hogy az izgékonyság, pánikba esés fokának ismeretében akadnak sirályok, akiknek veszély-jelzését nem fogadják el a többiek ennek fényében maga a jeladó madár sem menekül s akadnak, akiknek pontos helyzetfelismerésében nem kételkednek társaik; ha ők „kiáltanak farkast”, minden hezitálás nélkül repül máshová a raj. Ez az aforisztikusan jelzett teljesítmény viszont már semmiképpen nem fér bele a descartes-i reflex-sémába, jóval bonyolultabb, komplexebb ugyanis az általa megengedettnél!)

Ne feledkezzünk meg persze arról sem: jóllehet Descartes nem ismerte el (mivel nem is ismerhette) az állatok némelyik fajára bizony jellemző, természeti konstitúciójuk által adott egyedi közlésrészeket, s ezáltal az egyéniséggé válás előképét sem konstatálhatta, egy helyütt az alábbiakat írta: „Így amikor egy kutya fogolymadarat lát, természetből fogva hajlamos feléje futni, és amikor puskalövést hall, e zaj természetből fogva menekülésre ösztönzi; mégis rendszerint oly módon tanítják be a vadászkutyákat, hogy egy fogoly látványa megállítja őket, a lövés zaja pedig, amit azután hallanak, azt idézi elő, hogy odafutnak.” /Vö.: R. Descartes: „A lélek szenvedélyei” Ictus Kiadó Bt.: Budapest 1994. 66 p./

Iménti leírás teljesen adekvát. Olyan kondicionálási folyamatot ad vissza benne Descartes, amely a feltételes reflex kiépítésének a lényege.

Tegyük hozzá, hogy a sirály – kutya, általam vázolt magatartási különbségének a lényege az: előbbi természeti folyamatok (többek között az evolúciós szelekció é.i.t.) nyomán teljesítette azt, amit tett, utóbbi esetben azonban egy másik faj tudatos ráhatása – idomítása – idézte elő azt, amit létrehozott!

II.

A descartes-i reflex-értelmezés szempontjából is fontos az a materializáló erőfeszítés, amellyel ő a lelket a test valamely részébe (szervébe) óhajta illeszteni, szublimálni. Levezetése, melynek nyomán a tobozmirigyet nevezi meg a lélek székhelyeként, s argumentumai, melyekkel e lokalizációt igazolni próbálja, mai szemmel olvasva kétségkívül naívnak hatnak.

Önmagában az a tény viszont, hogy erre vállalkozik, s az, ahogyan egyféle lokalizációs modelleket mintegy előkészít, megelőlegez, felettébb modern. (Descartes-nál minden lalki állapot egy és csakis egy agyi régióhoz köttetik. Az idegélettan, az anatómia ma – pl. a „ha-

sított agy” kísérletek eredményeiből is profitálva – hallatlanul finom disztinkciókhoz jutott. Ezen stúdium egyik legelső mestere, szinte fundálója azonban Descartes. Az tehát, hogy a két félteke eltérő feladatairól, s az egyes agyi régiók funkcióiról oly sokat tudunk, a descartes-i út követése eredményének is tekinthető.)

III.

A következő problémakör, melyet – az előzőekhez hasonlóan – szintén csak felvillantani szeretnék, egy összehasonlítás. Amiként szemlélte Descartes az ember–állat hasonlóságát, eltérését, épúgy kitért arra is: milyen a viszony az ember és a gép között. (Az ember-gép nem kizárólag La Mettrie écája tehát!)

Fontoljuk meg az alábbi részletet: "Mert nagyon jól el tudjuk képzelni, hogy egy gép úgy van alkotva, hogy szavakat mond ki, sőt hogy egyes szavakat olyan testi cselekvések alkalmával mond ki, amelyek némi változást idéznek elő szerveiben. Pl. ha az egyik helyen érintik, azt kérdezi, mit akarnak tőle; ha más helyen érintik, kiabál, hogy fáj neki, s több efféle. De azt nem tudjuk elképzelni, hogy a szavakat különféleképpen elrendezve s ezáltal értelemesen tudjon felelni arra, amit jelenlétében mondanak, amint ezt a legtompaeszübb emberek is meg tudják tenni. A második az, hogy habár néhány dolgot éppolyan jól, vagy talán még jobban csinálnak, mint bármelyikünk, de okvetlenül csődöt mondanának másokban; ebből pedig megtudnánk, hogy nem tudatosan cselekszenek, hanem csak szerveik elrendezésénél fogva." /Vö.: R. Descartes: „Értekezés a módszerről” Akadémiai Kiadó: Budapest 1980. 198-199 pp./

A mesterséges intelligencia kutatásának virágkorát éljük.

A tudományos megismerés klasszikus fogása az, hogy a bemutatni, feltárni szándékozott tárgyat, folyamatot a pontos és látványos leképezés kedvéért valamely más, többé-kevésbé már feltárt, vagy legalább inkább hozzáférhető tárggyal, folyamattal állítja analógnak.

Hosszú időn át volt érvényben pl. a látási mechanizmus és a fényképezőgép mechanikájának az összevetése, az utóbbiról az előbbire való következtetés. Amilyen virulens volt ez az összemérés, legalább annyira elterjedt és hódított az emberi agy és a számítógép működését illetően azonosságokat, vagy minimum rokonságot hiposztázálni. Ezt az önmagában irdatlan problémakomplexumot mindössze karikírozva: véleményem szerint ami ma bizonyosan állítható, az annyi, hogy más, meghaladott analógiákhoz hasonlóan a most mondott is idejétmúlttá kezd lenni azért, mert redukálását észrevéve mindinkább együgyűnek tetszik. Ami miatt csak korlátozott érvényességű, az épp a Descartes által exponált kérdés.

Nagyon durván, leegyszerűsítően fogalmazva: az emberi elme (lélek) legszintetizálóbb megnyilvánulásaként aposztrofálni szokott *gondolkodás* két fő típusba sorolható.

a/ A problémamegoldó gondolkodás természetét a lélektan – egy idő óta – úgy véli, aránylag adekvátnak képes megragadni. A problémamegoldás szekvenciális: jól elkülöníthető, s frappáns fogásokkal fejleszthető részekből, lépésekből áll. Az állatvilág egy részénél

(leginkább az eszközöket is használóknál) egyértelműen kimutatható. Algoritmizált programoknak hála erre „betaníthatók” a mesterséges intelligenciájú szerkezetek is. (Utóbbi esetben igen jellemző az, hogy többnyire a minden – semmi elvén működnek: tudniillik számukra nem kielégítő mennyiségű információ esetén további adatokat kérnek, ezek hiányában leállnak a műveletsorozattal.)

b/ A descartes-i nomenklatúra értelmében a másik típus ékessége a *szabadság*: ez az alkotó, vagy heurisztikus gondolkodás. Erre – nem véletlenül épp a klasszikus pszichoanalízis nagyjai közül Jung és Hermann próbált felfigyeltetni – a séma-mentesség a jellemző. Olyan új-látás, nem algoritmizálható ugrás érhető ez esetben tetten, amely – többé-kevésbé ma is úgy tűnik – kellően konfirmálható előzmények nélkül robban be az individuum élményvilágába. Nem adat-gazdagság a fő szimptóma, hanem olyan, eddig fel nem ismert konstelláció megérzése, amely utólag sem sematizálható.

Véleményem szerint ez az, amiről meditálva ma változatlanul elfogadható Descartes minősítése. A heurisztika, a felfedezés olyan specifikus emberi élménynek tetszhet, melyet nem képes reprodukálni a mesterséges intelligencia.

Ha tehát erre figyelünk, ma is kijelenthetjük: az emberi gondolkodás és a gép által produkált nem azonos – utóbbi úgy teologizáló, hogy elégséges előzményeit hiány nélkül tudjuk kalkulálni. Előbbi viszont – a mondott típus esetében – invenciózus: nyitott, kihívásokat, egyensúlytalanságot vállaló, egy tömbből faragott.

Descartes érdeme tehát itt szintén megáll: sikerült – lényegileg ma is akceptálható módon – elválasztania az emberi gondolkodás (ezen típusát!) a mesterséges intelligenciájú konstruktumok feladatmegoldásától.

Ami a problémamegoldó gondolkodás esetében egyre inkább felülmúlhatatlan erénynek bizonyul a „gépek”-nél (pontosság, műveleti sebesség), az nem bizonyul konvertálhatónak a felfedezési gondolkodás univerzumában.

IV.

Bevezetőmben említettem: újabban sorjáznak az érvek Descartes ellen. Ez nem utolsó sorban annak köszönhető, hogy ő az emberi ész (értelmet) mindenhatónak beállítva – e szempontból – mintegy Szókratész folytatójának tetszhet; s ma, a nem-termodinamikai fizika, a kaosz-kutatás érájában ez – meglehet, olykor túl könnyedén, túlzásba is vive – az „anakronisztikus színezetű” minősítést involválhatja.

Egyre többen vélik úgy: az ember nem racionális, inkább *racionalizáló* lény, aki ésszerűsége által elragadtatva nagyobb rendet kényszerít olykor a valóságra, mint ami azt kétségkívül megilleti.

Szimptomatikus számomra, hogy a filozófiát bizonyos szempontból negligáló Piaget viszonylag nyitottnak bizonyult Kant *a priori*-ja iránt.

A fejlődéslelektan, a genetika, az evolúcióelmélet nem lehet meg olyan diszpozíció, olyan hangoltság feltételezése nélkül, amely a tapasztalatokat segít – főként az első tapasztalásokat! – artikulálni, elrendezni. Arisztotelész, s persze Descartes kudarca is itt nyilvánvaló. Az ész maga nem kreálhatja az ember egész világát, mint ahogyan nem garantálhatja önmagában a tapasztalat sem az új és újabb tapasztalatok beépülését. Megnyugtatóbbnak tűnik egy olyan részleges öntőforma feltételezése, amely lehetővé teszi a tapasztalás strukturalódását – s ez nem lehet pusztán a reflex. Csak fiziológiai szinten tettenérni a hiányokat nem lehetünk képesek.

A reflex mellett (nem helyett!) szerepet kell kapjon talán az ösztön is (amely nem fiziológiai entitás). Igen kifejező Damasio állítása: „A szuperego, a felettes én létrejötté, mely az ösztönöket társadalmi elvárásokhoz igazítaná Freud elképzelése volt, a *Rosz közhiedelmében* című tanulmányában például, mely megszabadult a kartéziánus dualizmustól. Távollról sem volt azonban neurológiai értelemben explicit.” /Vö.: A. R. Damasio: „Descartes tévedése” AduPrint: Budapest 1996. 128 p./

Jóllehet Damasio nem tartja teljesen kielégítőnek Freud konceptualizálását sem, a freudi szuperego bevezetését azért dicséri, mert általa a Descartes-nál szóba sem kerülő társadalmiság nyer bevezetést. Komoly hiányokra figyelmeztet ezzel Damasio; nem respektálható ugyanis az, hogy a gondolkodást, a beszédet oly sokra taksáló Descartes nem figyel fel arra: mennyire közösséghez kötött, csak a társak jelenlétének és tevékenységének hála megjelenő funkciókról van itt szó. Szocializáció, azaz más individuumok modellként választása egyik elengedhetetlen feltétele annak, hogy az e funkció kiépítése szempontjából a kritikus korba lépő gyermek elsajátítsa a nyelvet. (Erről alapvető jelentőségű értekezéseket Piaget produkált.)

A társadalmiság szerepének mellőzésével függ össze az is, hogy Descartes – s mai követői – a képek, képzetek társítását, az asszociációt is elhanyagolhatónak érzik. Erről – találoán – az alábbiakat írja Pléh: „Az ‘újkartéziánusok’, a mai kognitív színpad, Chomsky és Fodor követő képviselői, a gondolkodás nyelvével, az elme eleve meglévő strukturáló mozzanataival ezt a típusú asszociáció-ellenességet viszik tovább. Míg az alaklélektan számára az elsődleges mentális rendet az érzékelés adja, addig a ‘gondolat nyelve’ felfogásokban ez inkább egy eleve adott nyelvi-logikai rend lesz.” /Pléh Csaba: IN: A. Clark: „A megismerés építőkövei” Osiris Kiadó: Budapest 1996. 300-301 pp./

Az „egy eleve adott nyelvi-logikai rend feltételezése” minősítés találoán sorolja be Descartes alakját azok körébe, akik végső soron Platónat folytatják.

A platoni ideatan, Descartes antropológiája egyaránt olyanféle huzalozottságot hiposztizál, amely születésük pillanatától ember voltunk következtében mindegyikünk számára adott (egyformán adott). A józan ész descartes-i univerzalitása e mentalitás frappáns megnyilvánulása. Való igaz: Chomsky például kiváltképpen kultiválja Platón és Descartes eredményeit.

Ez a tény persze azt is jelzi, melyet rövidre fogott beszámolómban prezentálni kívántam. Azt, hogy Descartes – akár csak reflex-interpretációját tekintve – kikerülhetetlenül, mel-

lőzhetetlenül fontos a mai pszichológiai, etológiai, nyelvészeti iskolák számára (hogy mely irányzat mily mértékben érzi így, azt nyilván iskolája válogatja; ahogy említettem: Chomsky pl. teoretikus elődei egyikeként épít Descartes-ra – Dennett pedig érvel a „kartezianus színház” léte ellen – é.i.t.).

Érzékletesebben felvillantva – a megőrzést s a kedves-kritikus távolságtarást egyaránt exponálva – figyelmezzünk Morgenstern-re:

A fenyő

A fenyő tobozmirigyét
csodálja, nagyra van vele:
olvasta egy könyvben minap.
hogy az a lélek lakhelye.

Mint egy bogár, abban lapul:
Mindenhatónk szavára lett,
oly roppant kedves és szelíd,
és találékony módfelett.

A fenyő tobozmirigyét
csodálja, nagyra van vele;
fogalma sincs, hol rejtezik,
de jámbor göggel van tele.

/Fordította: Tótfalusi István. In: Chr. Morgenstern: „Akasztófadalog” Móra Ferenc Könyvkiadó: Budapest 1989. 64 p./

AZ ÉSZ APÓRIÁI DESCARTES GONDOLKODÁSÁBAN

.....LOSONCZ Alpár

A descartes-i gondolkodás, vagy, hogy Foucault-t idézzem (*Szavak és dolgok*) a karteziánus „klasszicista szubjektivitás”, olyan apóriákat rajzolt fel, melyek mindenképpen meghatározóak a modernitás sorsának szempontjából. Nem azt a szokványos álláspontot kívánom ismételni, miszerint a véletlenek zűrzavarával, vagy a homályba vezető gondolati ösvényekkel és a halandók vak kíváncsiságával szemben feszülő rend és az intelligibilitás deduktív szakaszokban megvalósuló descartes-i keresésének rangját az biztosítja, hogy csupán az ösztönző kezdet szerepét játszotta az újkori filozófiában. Hogy a szkepszisnek a bizonyosságba történő átfordítása a logikai törvények fennhatóságával szemben is szabadságot élvező isteni akarat révén, az énre való vonatkozódásból fakadó végtelen regresszus leküzdése, a cogito és a sum közötti utak meglelése, a racionalitás és a cogito sajátos vérszövetsége csak előfutamot jelentenének az újkori bölcelet kibontakozásában.

Az önmaga számára megvalósuló jelenlét programját végrehajtó descartes-i alanyiség lemond arról, hogy számot adjon a világrend dolgainak, az isten által teremtetett dolgok titkos, rejtett ésszerűségéről. Ha az ész szerinti gondolkodás és a dolgok rendje, a logika törvényei és az immanens valóság között inkongruencia áll fenn, akkor folytonosan szembe kell néznünk azzal az esetleges következménnyel, hogy a velünk szemben álló dologi viszonylatok nem zárják ki világunk ésszerűtlenségét, kaotikus jellegét.¹ A racionalista tradícióban a külső világ, fogalmi megragadhatatlansága miatt, a veszély szálláscsinálója. Maga a hatalomban megmutatkozó racionalizmus is arra hivatott, hogy ellentételezze a tőlünk független, fogalmilag fel nem dolgozott valóságot. Ám szinte aligha volt valaha e hagyományban olyan gondolkodó, aki ily páratlan nyomatékkal jellemezte az emberi cogito törekénységét, szorongásait, az eltévedés és eltévelyedés sötét lehetőségeit, a bizonytalanság

és meghatározatlanság kínzó gyötrelmeit, az új és a másság fenyegető tartalmait, a halmozódó ellentmondásokat.

Az alanyiség kiszolgálta kiszolgáltatottságát, a cogito törekénységét méginkább kidomborítja az időtapasztalat, az atomisztikus ihletettségű temporalitás: az időrészek között szakadék feszül, hiszen a pillanatok nincsenek egymásra utalva, együvé tartozásuk hiányának okán minden újabb pillanat kibontakozása roppant erőfeszítést, a semmiből való kibontakozást igényli. Az időbeli diszkontinuitás, pontosabban a jelen pontjainak diszkontinuitása állandó fenyegetettség gyanánt van jelen. Nemcsak a kezdet fogalmához de egymáshoz is kontingens² módon viszonyul az idő minden részeleme. Amikor Descartes a teremtés és az idő kapcsolatáról szól, akkor azt az elgondolást kell képviselnie, hogy a teremtésnek, a dolgok állandósága fenntarthatósága végett, minden pillanatban végbe kell mennie. Menetelés a véletlen, az azonossághiányok, az ösztön burjánzása, az imagináció képei által befolyásolt élet intézményein keresztül az áttetszőség és a kontingenciák megszélesítése segítségével – ez a descartesi filozófia tétje. A rend helyreállítása, az önjelenlét bizonyosságának állítása az ingadozó élet történéseinek, a sebezhető emberi természet helyére – ezen eszmény megvalósítását tűzi ki célul.

Aligha ragadnánk meg a lényegét, ha Cassirer módjára Descartes-ot besorolnánk azon bölcselek közé, akik gondolkodásában az ész az örökös igazságok birodalmának részeleme,³ minthogy az emberi és az isteni elme összefüggő egészet alkot. Az istenakarat áttöri a logoszt mindenhatósága értelmében, úgy forgathatja a világrendet, mint bármely játszert. Ha ismer valamiféle megváltást vagy teodiceát az inkább az önaffirmáló racionalitás mélyén rejlik, semmint egy isteni üdvözítési terv végrehajtásában. Descartes is, mint kortársai, miközben arra tesz javaslatot, hogy a kétely segítségével tapasztaljuk meg a feneketlen mélységet, a kétely mindenre való kiterjedése okán teremtdő otthontalanságot, hogy vállaljuk az előítéletekké merevedett meggyőződés destrukcióját, annak esélyeit fontolgatja, hogyan lehetünk otthonra biztos vezérfonal segítségével. Hogyan lehet az önviszonyulást az utolsó megalapozás fényében értelmezni, az önadottságban a megjelenítő és megjelenített egységét, az öntudatból kiindulva az ész szerinti fellépést kibontakoztatni – ezek a kérdések ösztönzik gondolkodását. De nem a világ szilárd képében, az isteni és az emberi tevékenységet is meghatározó logikai törvények által megszabott rendben, mintegy raciónalis résztvevőként, lel magára a descartesi alany. Azt állítja: a szuverenitás akkor magasodik fel bennünk, ha kijelöljük és tudomásul vesszük mindazt, ami felülmúlja erőinket és amire világosságot derítettünk az önmagára utaló alanyiség munkája révén.

Noha minden idegzálalával arra irányul, hogy ismételten: a racionalizmus más képviselőihez hasonlóan, minél inkább szélesítse az áttetsző világosságot árasztó racionalitás terepét, hogy minél inkább meghatározza a kör területét, melyet bezár, a nem-racionális szféra redukálhatatlan erőtere nyílik meg Descartes számára. Akármilyen fegyelmet is tanúsítunk annak érdekében, hogy a racionalitás segítségével megváltsuk az adottságokat, megmarad a racionalizálhatatlan. Descartes álláspontja, hogy nincs olyan mozzanat, amelyről nem kell számot adni, hogy miért létezik inkább, minthogy nem létezik, azaz, mindig és minde-

nütt latba kell vetnünk erőnket, hogy feltárjuk az adott dolog hatóokát. A kétely gyakorlata az a pillanat szab határt, amikor rátalálunk arra, ami önmaga oka. De Descartes-tól távol áll, hogy Spinoza módjára kiterjessze a *causa sui* elvét minden létező okozatiságára.⁴ Nem véletlen, hogy Caterus és Arnauld, a nevezetes vitapartnerek, módfelett nehezményezték e gondolatot szerintük, kell, hogy legyen létező, mely kapcsán felesleges rákérdezni; miért bír állandósággal. Leibniz nevezetes ellenvetése, mármint, hogy a hiperbolikus kétely a semmibe vész el, merthogy amennyiben mindenben kételkedünk, úgy semmiben sem kételkedünk, is idevág. Ha mindenben kételkedünk, így az istenben és a kételkedés alanyában is, úgy kiürül a valóság leltára – a valóság a legszűkebb határok közé szorul a tudást szolgáló kétely mindenre való kiterjedése folytán. A kétely, a mindent legitimáló ész határai, az ész és a kétely viszonya – ezek a kérdések meghatározóak a modernitás szempontjából.

A descartes-i eljárás hatalmas anyagot szolgáltat a „posztmodernnek” nevezett gondolkodásnak, mégpedig azáltal, hogy a gondolkodást nem korlátozó tevékenységként tételezi. Érvényteleníti a régi elképzelést, miszerint a gondolkodás a létezőhöz oly módon kapcsolódik, hogy az korlát gyanánt jelenik meg. A kétely és a meditáció korlátlansága magát az alanyiságot, a cogitót taszítja abba a helyzetbe, melytől Descartes annyira óv bennünket, nevezetesen az önazonosság nélküli, a heterogenitás, az esetlegességek kavargása által meghatározott állapotba. Sokszor elemezték a kizárási mechanizmusokat, a határok kijelölésének folyamatait a test, az érzékiség kapcsán, melyek a karteziánusi alany azonosságát hivatottak biztosítani. De itt csupán arra kell irányítanunk figyelmünket, hogy a meditáció áramlásának megállítása céljából Descartes-nak be kellett vezetnie a meditáció folyamatát tekintve kívülálló, a meditáció által nem létrehozott elemet, a *res cogitans*-t. Megjelenik a színen ez az állandósággal bíró, valójában sem tudatosként, se, ha úgy tetszik, nem-tudatosként nem minősíthető, nyelv nélküli és időbeliség híján lévő mozzanat, mely ugyanakkor intelligibilis valóságot hivatott képviselni.

A karteziánus tradíció konstruktivizmusa valójában minduntalan szembeütközik azzal a mozzanattal, hogy fennállnak általunk nem teremtetett dolgok, az észlegitimáció által megválnakhatatlan „közömbös” valóság. Az e tradíció jegyében gondolkodóknak, márpedig a nyugat-európai gondolkodás főáramai e hagyomány kontextusában bontkoztak ki, ezért fel kellett fedezniük az adottság fogalmát. A különféle racionalista ihletettségű filozófiák jellegzetességei döntően attól függenek, milyen etikai, politikai vagy episztemológiai viszonyulást tanúsítanak az adottság iránt. A racionalitás úgy létezik, mint erő, mely előzőleg megformálja és neutralizálja az empirikus adottságok lényegét. Az ebből fakadó descartes-i racionalis konstruktivizmus, melyet olyan sokszor bíráltak, azonban csak annyiban érvényesíthető, ha belátja transzcendentális korlátait. Az ész szerinti létezés, a racionalitás hegemoniája, az ittlétünk feletti uralom, Descartes-nál *implicite*, csak úgy lehetséges, hogy az ész belátja mindazt ami meghaladja. Semmi sem oly egyező az ésszel mint az ész ilyen megalázkodása, vagy megtagadása, hogy Pascalt parafrázáljam. Nos, az ész kényszeredetten apóriát jelenít meg a szintéren: egyfelől funkcionálissá teszi, az ésszerűség igényeinek fényében értel-

mezi az istenfogalmat, másfelől a transzcendens hatalmat a tiszta mindenhatóság erejével ruházza fel, melynek akarata a mindenkori világrend alapja.

Pascal elmarasztaló kijelentéseinek egyike szerint Descartes legszívesebben meglett volna Isten nélkül, és nem is tud mit kezdeni Istennel. Megjegyzésének maró gúnya bizonyos vonatkozásban találó, legalábbis egy pascali perspektívából. Ám a descartes-i észfilozófia éppenséggel nem működhet az istenfogalom nélkül, miközben nem szabadulhat az apóriáktól. Egyrészt az istenfogalom az önmagát igazoló racionális gondolkodás instrumentalizált elemeként jelenik meg, másrészt az isten, „akiben a tudomány és a bölcsesség forrásai találatnak”, az abszolút indifferencia letéteményese, mely fölébe emelkedik minden véges erőnek. Az istenfogalom nélkülözi azt az objektivitást, amely az egész ész-tartalmát biztosítaná. Oly reflexív folyamatokkal, a reflexív élet önaffirmációjával, az önvizonyulás észszerkezetével állunk itt szemben, melyben feszültség teremődik a modern ihletésű szubjektivitás és az általa legitimált nem-szubjektív elv között. A XVII. századi gondolkodás mintegy az emberben nyit utat a végtelen ármalása előtt, tengelyében a véges, s ezáltal korlátozott erők és a végtelen viszonylatának taglalása áll. Descartes-nál a tudatimmanenciában feltáruuló, minden testi dimenzió híján lévő alanyiség egy szubjektivitásfeletti alapra vonatkozik, melyre ugyanakkor behatást nem gyakorolhat. Ezzel szemben ott van az önaffirmáló alanyiség, az én önteremtődésének elve, a szubjektivitás mely a rendelkezésben, elsajátításban, elfoglalásban legitimálja önnön energiáját.

Távol áll e gondolkodástól az adaequatio intellectus et rei elve, annak érdekében, hogy a racionalitást az öntudatból levezethesse, distanciát tart a dolgokkal szemben. Ezért például amikor arról értekezik, hogyan legyünk úrrá a szenvedélyeken, akkor arra az eszményre gondol, hogy a szenvedélyeket a lehető legerőteljesebben kell elválasztani a külső dolgoktól. Nem a szenvedélyek kiiktatását tűzi ki célul, inkább azt a mozzanatot kutatja, amit egyhelyütt az alanyiség mélyén rejlő kivételes állapotnak, intellektuális örömmnek nevez, melyet a külvilágtól való függetlenségben, a szenvedélyektől érintetlenül, de akár a szenvedélyek szomszédságában is megtapasztalhatunk. Ezenkívül azt állítja, hogy még a legnagyobb szomorúságot ébresztő események, sorscapások közepette is élvezhetjük ezen észöröm adta élvezeteket, amennyiben eleget teszünk az általa kiemelt életvitel eszményeinek. A megismerésmélet sem a dologi világhoz kapcsolódó hűséget, hanem a távolságtartás szükségességét domborítja ki: a reprezentációra való vonatkozásban fejeződik be. A reprezentáció és a dolog közötti azonossághiány konstitutív értékű, az isteni fellépést kivéve ahol a reprezentáció magában a dologban gyökerezik. A módszer, mely olyannyira előtérbe kerül e filozófiában, csak az azokkal a dolgokkal való érintkezést engedélyezi, melyeket, ahogy mondja, az „ész megérintett”. A módszer mint a dolgokkal való kommunikáció szabálygyűjteménye, mint egyfajta megvalósuló folyamatszerű ésszerűség és ellenőrizhető illetékeség valójában kárpótolja az eltűnő objektív-immanens racionalizmusból fakadó nihilisztikus állapotért, olyan biztonságot ígér, mely alapján bármikor különbséget tehetünk a búza és a konkoly között, és nem fogjuk haszontalanul alkalmazni képességeinket. Csakhogy, annak ellenére, hogy a dolgoktól való elfordulást szorgalmazza, Descartes észfi-

lozófiáját gyakorlati motívumok ösztönzik. Aligha lehet e gondolkodást a már többször említett módon, mármint az „elmélet és a gyakorlat dualizmusa”-féle cím alatt kimeríteni.

Descartes egész gondolkodása gyakorlati nyomatékú, bölcséletének minden elemét átjárja a gyakorlati vonzatú igény. Nemcsak abban az ismert értelemben, hogy a sztoikus méltóságot felidéző gondolatmenetek mögött ott lüktet a modern gyakorlati irányultság, az a beállítottság mely ablakot nyit a természettudományok fejlődésének. Hogy deduktív gondolkodásmódja alapul szolgál a természet modern elsajátításának. Jellegzetes, hogy egy helyütt amikor a módszer kérdéseit hozza szóba, akkor félreérthetetlenül leszögezi, hogy a módszer gyakorlását tartja szem előtt, melyet szembeállít a módszernek az elméletben való meggyökerezettségével. A lényeg abban fejeződik ki, hogy Descartes módszerfogalma elképzelhetetlen a modern értelemben vett akaratszabadság nélkül. Dacára annak, hogy eljárása sok szállal kötődik az öt megelőző korok akaratfilozófiájához, melyben mértékadó, hogy az akarat az ész által közvetített megismeréséhez kötődik. Vagy annak, hogy nem egy helyen tudomásunkra hozza: az akarat szabadságát az intellektus által érvényesített keretek közé kívánja helyezni. Hogy az észből áramló világosságból fakad az akarat beállítottsága. Descartes valóban sok helyütt kutatja az akarat ráutaltságát az értelemre, úgy is érvel, hogy az akaratnak és az észnek egyesülniük kell az ítéletben, hogy elkerülhessük a tévedéseket. De az értelem műveletei előtt ott van, ami alapvető, ami a kezdet rangjával bír a modernitásban: a kétely akarása. Az akaratszabadságból fakadó döntés: ami a kezdethez, az első lépéshez szükséges. Az akaratszabadság mélyebb rétegeket érint, mint az értelem bármely lépése – a kétely akarása értelmén túli.

Mindez azonban kikerülhetetlenül felveti az itt kidolgozott racionalitás kommunikatív értékét. A felvilágosodás választott értékei közé tartozik, hogy a modern alanyiség nyilvánosan reflektáljon történelmi adottságairól és hogy közétegye ezen reflexiókat. A gyakorlati ész a nyilvánosságban kibomló racionalitás normáihoz igazodik, minden döntésnek olyan mozzanatokon kell alapulnia, melyek diskurzív módon megindokolhatók. Ezt nevezte Bernard Williams a racionalitás racionalista koncepciójának.⁵ Megfelelhet-e Descartes provizórikus morálja, mely arra hivatott, hogy irányvonalakkal szolgáljon az életvezetés számára, az ész szerinti cselekvés racionalista elgondolásának? Vagy a racionalitás kritériumait valójában csak a kontingens, akarat által közvetített emberi választás érvényesítheti, méghozzá nem a világi, hanem önnön létezésének vonatkozásában?

Descartes egy fáradhatatlan igyekezetet minősít érvényesítendőnek, egy utat, melynek a végén ott rejlik a lehetőség, az indifferens sokaságból kialakulhat az észlénnyek valamifajta közössége. Hiszen semmi sincs jobb módon elosztva e világban, mint az értelemre vonatkozó képességek. Descartes gondolkodása azonban híján van a kommunikatív racionalitás tolmácsolásának. Semmiképpen sem mellékes tény, hogy Descartes pedagógiai-mimetikus funkciókat társított a kétely gyakorlásához: így pl. a Meditációk, mely, ahogy mondja, a legerősebb intellektusoknak íródott, minden olvasójától az eljárás ismétlését igényli. Descartes konstitutív szerepet szán az ismétlésnek. Nem egy megismételhetetlen egzisztenciális tapasztalat közlésére vállalkozott, hanem pedagógiai utalásokként bontja ki ér-

tekezést. Hogyan illeszkedik be a kétely, a meditáció gyakorlása a descartes-i filozófia hierarchiájába, melynek csúcán, mint a bölcsesség legmagasabb foka, tudjuk, az etika helyezkedik el? Descartes provizórikus moráltanában szabályokról beszél, melyeket nem szabad megszegni: legyünk engedelmesek, fogadjuk el országunk törvényeit, mondjunk le az állam gyökeres átrendezéséről avagy a hiányosságok radikális kiküszöböléséről. Hiszen, ha sanyargatnak bennünket a körülmények, ott van, ismételten, az észöröm⁶ lehetősége: a szokássá alakult gyakorlat majdan vagy módosítja kilátástalannak hitt helyzetünket vagy enyhíti a kint. Igazodik e követelmény az ész elveihez vagy az ész híján lévő fakticitáshoz való hűséget követeli? A moralitás pontosabban, Descartes szavaival lakóhelyünk erkölcs⁷ és az erkölcs mint megszokás itt határt húznak a kétely expanziójának. Ha ugyanis kételyünk támad a fennállóval kapcsolatban, ám győzzük meg magunkat, viselkedjünk úgy, mintha meggyőződéseink összhangban lennének a törvények által támasztott követelményekkel. Az állandóság minden esetben elviselhetőbb a bizonytalan változásnál. Legyünk szilárdak elhatározásunkban, amennyiben döntést hoztunk, úgy járjunk el, mintha irányelveink megbízható elvekkel ajándékoznának meg bennünket. A határozatlanság megbánást okoz, határozottságot kell tehát tanúsítanunk mindenekelőtt, még akkor is, ha nem lehetnek biztos ismereteink lakóhelyünk erkölcséről.

A többszörösen használt feltételes mód arra a tényre utal, hogy Descartes állandóan szem előtt tartja „humánfilozófiája” és a dolgok közötti inkongruenciát. Hogy a konstruktív intellektuális lehetőségek és a dolgok immanenciája között megszakad a folytonosság. A klasszicista analogikus okfejtés szellemében Isten helyét itt az okkazonalista módon kormányzó uralkodó foglalja el, akit Walter Benjamin egy helyen a barokk politika világába helyezett karteziánus istenként emlegetett.⁸ Vagyis: Descartes klasszicista szubjektivitása elképzelhetetlen a barokk fejedelem személyének bevonása nélkül. Ez a barokk fejedelem, aki a mindenható Isten helyén jelenik meg, egységessé teszi a descartes-i racionalitás formáit, hatalmas ívben köti össze az elméleti és a gyakorlati filozófiát. Ha az ok foglalmát arisztotelészi mércék szerint úgy értelmezzük, mint létet adót, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy az uralkodó egzisztenciája ad létet a törvénynek. Ezért ne kérdezzünk rá a törvények és a szokások okára, a barokk fejedelem léte már önmagában érvényességet kölcsönöz, nemcsak az általa használt eszközöknek az uralomért vívott harcban, hanem a törvény fennállásának is. Minden egyéb különbség ellenére, legalábbis ezen a ponton, Descartes okfejtése hasonul Montaigne és Pascal relativisztikus eszmefuttatásaihoz: „a törvényt valamikor ok nélkül vezették be, de aztán ésszerűvé lett . . . örök érvényűnek kell feltüntetni, és el kell leplezni a születését, ha nem akarják, hogy hamarosan kimúljon.”⁹ Mint ahogy az elméleti filozófiában nem, úgy Descartes racionalizmusa e helyütt sem érinti a világrend tartalmát. A világrend, lett légyen jelen a létezők szférájában, vagy a törvények és a szokások közegeiben, magán viseli egy barokkos színezettségű önkényes akarat pecsétjét. Következetességéből kifolyólag Descartes végsőkéig élezi a szubjektív, önmagára vonatkozó és önmagát affirmáló ész apóriáit. Csupán akkor leszünk képesek önmagunkat vezérelni, megtervezni vágyaink és szenvedélyeink alakulását, amennyiben a fegyelmzésünkre irányuló

normák az introspekcióból, az öntudatunkból kibontott racionalitásból erednek. Ha például a szokások elfogadása is a karteziánus én autonóm lépéséről ad hírt. Nem adhatunk számot világunk racionalitásáról, lévén az ész méltósága a saját maga által teremtett törvények koherenciájával, azaz, autoreferencialitásával függ össze. Descartes az észnek ezt az autoreferencialitását óhajtotta, ezzel nyitott ajtót a konstruktivista ész modern hegemoniájának.

Jegyzetek

¹ Erről lásd: H. Frankfurt: Les désordres du rationalisme, in: Le Discours et sa méthode, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion, Paris, 1987, 400. o.

² Erről részletesebben: H. Blumenberg: Selbsterhaltung und Beharrung, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1969, 20. o.

³ E. Cassirer: The Philosophy of the Enlightenment, New Jersey, 1951. 13. o.

⁴ Spinozáról ebben az értelemben J. L. Marion: Spinoza et les trois noms de Dieu, in: Herméneutique et ontologie, Publiés sous la direction de Rémi Brague et Jean-François Courtine, Paris, 1990.

⁵ Ethics and the Limits of Philosophy, London, 1985, 18. o.

⁶ Descartes: Les Passions de l'Ame, Paris, 1964, 91. o.

⁷ A descartes-i provizorikus morálról, J. Combès: Le Dessein de la Sagesse cartésienne, 1960.

⁸ W. Benjamin: Angelus Novus, Budapest, 1980, 282. o.

⁹ Pascal: Gondolatok, Budapest, 1987, 122. o. Derrida Le Fondament mystique de l'autorité, Cardozo Law Review, júli/august, 1990 c. könyve erről a problémáról szól a dekonstrukció kontextusában, de Descartes-ról nem ejt szót.

KARTEZIÁNIZMUS ÉS AZ ÖKOFILOZÓFIA

TÓTH János

Emlékeztetőben a karteziánizmus és az ökofilozófia egymáshoz való viszonyának néhány kérdését kívánom megvizsgálni. A kérdés aktualitását az adja, hogy az ökofilozófusok szerint Descartes – illetőleg a hatására kialakult mentalitás – a felelős az ökológiai problémákért.¹

A mechanikus világkép

A reneszánsz gondolkodás szerint a természet organikus rendszer. Giordano Bruno szavaival élve, az élet „mindent áthat, mindenben megvan, és mozgatja az egész anyagot.” Leonardo da Vinci szerint: „A világnak tenyésző lelke van a tufa a porcogója, a sziklák összefüggő rétege a csontozata”; a dolgok érzőképesseggel rendelkeznek – mondja Campanella. De ugyanúgy állították a leghajmeresztőbb mágikus képtelenségeket is: Bruno például hitt a halottidézésben és a kristályok varázserejében, Campanella szerint a kövek és a fémek táplálkoznak, illetve a kimondott szó megronthatja a távollevőt.²

A racionális alapokon álló Spinoza filozófiája azonban jól mutatja, hogy a természet egységének gondolata nincs szükségszerű kapcsolatban a misztikus gondolkodásmóddal. Spinoza szerint az egész természet egyetlen individuum, amelynek részei változnak, anélkül, hogy az egész individuum valamiképpen megváltoznék.³ Az Egész előfeltétele a Részek létezésének, és megelőlegezve az ökofilozófiát az embert is a természet-egész egyik módusaként gondolja el.

A premodern gondolkodással szakító Descartes a mechanikus gondolkodáson belül is egy szélsőségesen redukcionista nézőpontot képviselt, amit jól mutat, hogy okkultnak tekintett olyan fogalmakat is mint távolba hatás, tömegvonzás, vákuum, stb.⁴ Descartes szerint az anyagi világot Isten teremtette és hozta mozgásba, de a világ ettől kezdve saját tör-

vényei szerint működik és minden folyamat megmagyarázható a kiterjedéssel rendelkező anyagi részecskék közvetlen ütközésének eredményeképpen. A mechanikai felfogás szerint az elszigetelt, önmagukkal azonos atomok örök mozgásban vannak. A mechanika a világot mozgáspályák halmazára redukálja amelyre az okság, a determinizmus, a megfordíthatóság, a linearitás és a kiszámíthatóság jellemző. A determinista világgép hasonló a geometriai világgéphez mivel állítja, hogy a múltban ugyanúgy benne van a jövő, mint ahogy a premiszákban a tételek. Ahogy Bergson megfogalmazta: minden adott a kezdeti értékekben. A változások minőségi sokfélesége leszűkül az egységes idő egynemű és örök folyására, az egymással egyenértékű állapotok tautologikus sorozatára. A mechanikai világszemléletben nem létezik sem irreverzibilitás, sem véletlen, sem fejlődés. Az élet sajátosságai visszavezethetők a mechanikai folyamatokra.⁵

Descartes elismeri, hogy az állatok számos dologban felülmúlják az embert, de éppen ebben látja annak bizonyítékát, hogy nem tudatosan cselekszenek, hanem a természet által vannak mozgatva. A karteizianizmus szerint az állatoknak nincs értelemük, sőt még érzéseik sincsenek és így például az élveboncolás során nem érznek fájdalmat, stb. Az állati jogok többnyire utilitarista alapon álló teoretikusai szerint azonban a kérdés nem az, hogy az állatok tudnak-e gondolkodni, hanem az, hogy képesek-e érzni illetve szenvedni.⁶

A karteizianizmus úgy véli, hogy az emberiség egy végtelen, kimeríthetetlen, homogén univerzum-gépezetben él. Ez a gépezet – szoros összefüggésben az anyag és energia (Descartesnél: mozgásmennyiség) állandóságának a tételével – mechanikai sajátosságaiban elpusztíthatatlan, más sajátosságai pedig nincsenek. A XVII-XVIII században a mechanikus gondolkodást tartották a tudományosság legfőbb ismérvének – s ennek következtében jött létre kultúránk azon kínzó dichotómiája hogy vagy elfogadjuk a tudományosságot és így elfogadjuk a nyilvánvalóan primitív mechanisztikus világgépet, amelyben éppenúgy nincs helye az irreverzibilitásnak, a véletlennek, az önmozgásnak, mint az emberi szabadságnak, erkölcsnek, történetiségnek stb. Vagy, mint a romantikusok elutasítjuk a mechanisztikus világgépet, s így kultúra számára megmentjük az élet, a sors, a szabadság, és a spontaitás problematikáját, viszont arra kényszerülünk, hogy vállaljuk a tudományellenességünket, sőt irracionalizmusunkat.⁷

A mechanikus mozgás elégtelensége szükségszerűen vezeti Descartesot egy másik, egy magasabb rendű szubsztancia, az értelem tételezéséhez. Az ember kiváltsága, hogy mindkét szubsztanciában részesedik. A feltétlen reflexek révén működő emberi testet a szabad akaratban megtestesülő értelem uralja.⁸ "...új típusú filozófiára van szükség, olyanra, amely segíti az embereket, hogy a természet urává válhassanak."⁹

A Cogito és az Extensio szétválasztása, a elősegítette a tudományos gondolkodás fejlődését, mivel abszolutizálta az értelemmel bíró szubjektum és a kiterjedéssel bíró objektum különbözőségét. Végző soron azonban a Cogito kiemelése és önálló entitásként való szembeállítás az anyagi világgal nem növeli, hanem csökkenti a megismerés lehetőségét, hiszen ebben az esetben nehezen kivédhető a szolipszizmus illetve az agnoszticizmus.

Descartes a két szubsztancia mellett feltételezi Isten létét. A skolasztikus felfogáshoz képest merőben új viszonyt tételez a test, a lélek és Isten relációjában: Isten állandó és cselekvő jelenléte megszűnik, míg az emberi ratio jelentősége nő. Sőt a Lélek szenvedélyeiben már egyenesen úgy fogalmaz, hogy a szabad akaratunk használata "...önmagunk urává tesz bennünket, az Istenhez hasonlóvá tesz minket...".¹⁰ A dualizmussal szemben az ökofilozófia a világ egységének az elvét hirdeti, így nem véletlen, hogy az ökofilozófia közvetlenül kapcsolódik a különböző monista filozófiákhoz.

Ökofilozófiai vonatkozások

A kartezianus filozófia elutasításának egyik lehetséges formája általában a ratio elutasítása. A heideggerianus alapokon álló ökofilozófusok a racionalizmusban, tudományos gondolkodásban illetve a modern technika uralmában látják az ökológiai problémák fő okát. Az a véleményük, hogy a kartezianus gondolkodás deszakralizálta a természeti világot, ami ezért már nem képezi tisztelet tárgyát, és átalakította egy manipulálható objektummá, egy korlátlanul uralható, belső értékkel nem rendelkező mechanikus rendszerré. E nézőpont szerint vissza kell térnünk a természet szentségének, szakralitásának egykori koncepciójához: a szent tölgyekhez, ligetekhez, folyamistenekhez és szent tehenekhez. Hasonló attitűd jellemzi az ökofeminizmust is, Descartes és követői szerintük semmit sem tartottak meg a gondoskodás és az érzelem alapvető etikai szerepéből.

Véleményem szerint azonban alapvetően hibás nyomon járnak azok az ökofilozófusok, akik azt a megoldást javasolják, hogy mondjunk le tudományról illetve a ratoról és hozzuk vissza az archaikus társadalmakra jellemző organikus jellegű ember-természet relációt. Téves feltételezés azt hinni, hogy egy másik kultúrából egyszerűen átültethetjük az értékeket és nézeteket a sajátunkba. A saját kultúránkon belül kell megtalálni a megoldást az ökológiai problémákra, azaz a nyugati kultúrkörnek a racionalitás segítségével kell megoldást találnia e kérdésekre.¹¹

A kartezianizmus elutasításának másik alapvető formája a mechanikus gondolkodásmód tagadása, miközben megőrizzük a racionalitást. A racionalitás fogalma többféleképpen interpretálható s jelentése az adott kontextustól függően folyamatosan változhat. Már egy olyan egyszerű szituációban is mint a fogoly dilemma a racionális viselkedésnek két merőben különböző értelmezése lehetséges. A modernitás uralkodó paradigmája szerint a természet legyőzése a racionális viselkedés, ezért a természetvédelem maga az irracionalitás és a természetvédő jobb esetben romantikus széplélek, rosszabb esetben a modernitás és a haladás esküdt ellensége. Valójában viszont az ökológiai szempontok érvényesítése nem maga az irracionalitás, hanem egy más jellegű, véleményem szerint a kor kihívásával inkább összhangban lévő értelmezése a racionalitásnak.

A természettudományok fejlődésével párhuzamosan egyértelművé vált, hogy a mechanika nemhogy a természettudományok alapjának vagy ideáltípusának nem tekinthető, ha-

nem csupán csak a fizika egy speciális részterülete. Az élő-állapotnak speciális, a mechanikára vissza nem vezethető sajátosságai vannak, az élet az anyagnak egy speciális organizációja, amelynek belső immanens célirányultsága van, nevezetesen önmaga fenntartása és reprodukciója. Az ökofilozófia szerint az élet, az anyagnak azon állapota, amely függetlenül az emberi céloktól önmagában is értékes.¹² Az évmilliók során a Földön biológia rendszerek bonyolult hálózatot alakult ki, ahol az élő és élettelen komponensek folyamatosan egymásba alakulnak a biogeokémiai ciklusok során. Lovelock Gaiai elmélete szerint a Föld bioszférája egy bonyolult önszabályozó rendszer, egy olyan organikus egész, amely a saját alrendszerének, beleértve az emberiség egészét is létfeltételeket biztosít.¹³ A modern ökológia illetve racionális ökofilozófiai gondolkodás tehát egy magasabb szinten visszatér ahhoz a pre-modern gondolathoz, hogy az univerzum és azon belül a Föld bioszférája, egy különösen rendezett organikus egész, miközben elutasítja annak misztikus és irracionális elemeit.

Fontos hangsúlyozni, hogy a karteziánizmus felfogásával ellentétben az ember nem általában a világegyetemben él, hanem e speciális élő közegben. A földi bioszféra – azonban ellentétben az univerzummal – véges nagyságú, kimeríthető és elpusztítható. Ezt a bonyolult organikus rendszert az ember fejlett technológiája révén el tudja pusztítani, de még ma sem tudja reprodukálni. A kipusztuló fajok végérvényesen eltűnnek, az ökológiai rendszerek dergardációja általában végérvényes és visszafordíthatatlan. A fentiekből a józan ész és a logikai szabályai szerint az következik, hogy az embernek saját érdekében korlátoznia kell a természet-pusztító tevékenységét, és meg kell őriznie azt az ökológiai rendet, amelytől létében függ.

Descartes társadalomfilozófiájának kritikája

Noha Descartes, nem írt szisztematikus társadalomfilozófiai művet, mégis számos, a modernitásra jellemző társadalomfilozófiai alapelvet fogalmazott meg. Ezek közül négy – ökofilozófiai szempontból is – fontos állítást és annak kritikáját vizsgálom meg.

(i). Descartes véleménye szerint az ember az egyetlen lény, aki az értelme és akarata révén nem része a természeti folyamatoknak, s értelme használata miatt felette áll a természetnek. E gondolatot látszólag a mindennapi tapasztalat is megerősíti, hisz a civilizált ember egy olyan mesterséges környezetet teremt, amely látszólag függetleníti őt a természettől. A valóságban azonban az embernek a természettől való függése nem csökkent, csak a technikai fejlődés és a munkamegosztás miatt áttételesebbé vált. A civilizáció, és az iparosítás által sem győzi le az ember a természeti korlátokat, sőt a mély-ökológia, éppen a modern technikai civilizáció kialakulásában látja az ökológiai problémák végső gyökerét. Véleményem szerint azonban az ökológiai redukcionálizmus, amely a problémát úgy próbálja kezelni, hogy eltünteti a humán princípiumot, éppen úgy járhatatlan út mint a modernitás szélsőséges antropocentrizmusa. Tehát nem általában a tudás, a technika és a termelés az

ami korlátozandó, hanem csak a modernitásra jellemző természetet-pusztító emberi tevékenység. Az ökológiai értékek iránt fogékony társadalom, éppen a ratio és a tudományos segítségével, tudja majd kialakítani azt az életformát, amely lehetőséget ad az ökológiai és humán értékek koegzisztálására.

(ii). A Descartes-i koncepció szerint a világban kitüntetett helye van az értelemnek, amely minden értékelés abszolút normája. Sajnos a modern közgazdaságtan követi Descartes felfogását, amennyiben a világon nincs más csak az értéket adó ember és az önmagában értéktelen javak, amelyek csak azzal a külsődleges értékkel bírnak, amelyet az individuum tulajdonít neki.⁴ A kartezianus nézet szerint minél nagyobb hatalomra tesz szert az ember úgy a saját természetén, mint a külső természetén, annál értékesebbé válik, illetve annál értékesebb alkotásokat képes létrehozni. A fejlődés, amely a humán szféra alapvető jellegzetessége, lényegében az értelem uralmának kiterjedése. A fentiekből implicit módon következik, hogy az euro-amerikai ember a legmagasabbrendű ember, az európai civilizáció művi termékei a legértékesebb alkotások, és a nyugati kultúra a legfejlettebb kultúra.

Az ökofilozófia álláspontja azonban ennél árnyaltabb. Egyrészt elismeri, hogy a Homo sapiens lényege az értelem és a nyugati kultúrkörben egyre nagyobb szerepe van az értelmén és tervezésen alapuló rendnek. Másrészt felismeri a rendnek más, nem az értelemre épülő formáit is. Már az élettelen természetben van rá lehetőség, hogy a kaotikus mozgás rendezett struktúrák kialakulásához vezessen. Az élővilágban pedig a darwini evolúció jelenti azt az erőt, amely az egyedek, populációk, fajok és ökoszisztémák szintjén egyaránt az alkalmazkodás növekedését eredményezi. Sőt az evolúció még az ember esetében is jelentős rendező erő. Egyrészt létrehozta az ember alapvető antropológiai sajátosságait, így magát az értelmet is, másrészt, ahogy arra Hayek rámutatott civilizációnk nemcsak eredetére nézve, hanem fenntartását illetően is nem emberi tervezés vagy szándék, hanem spontán módon jött létre a biológiai és kulturális evolúció eredményeképpen.

Tehát az univerzumban, a bioszférában, sőt magában az emberben és társadalomban is léteznek az emberi értelemtől független rendező erők, amelyek működésének eredményeképpen bonyolult jellegű rendezett struktúrák alakulnak ki. Hisz pl. a bioszféra esetében tagadhatatlan, hogy rendezett egész és nem az emberi értelem hozta létre, működése viszont mégis alapvetően fontos az ember számára. Az más kérdés, hogy a kartezianizmus szemüvegén keresztül az oragikus rendnek ezen formáit még csak fel sem ismerjük.

(iii). Descartes szerint a társadalom célja az emberek közös evilági jólétének előmozdítása. Ennek legfontosabb eszköze a tudományos és technikai fejlődés, ezért a tradícióra és hagyományra épülő társadalmat fel kell hogy váltsa az értelemre és a tudományra épülő társadalom. A kartezianus felfogás szerint az ember jóléte elválaszthatatlanul összefügg az ember természet feletti uralmával.

Látni kell azonban, hogy a természet feletti uralom gyakorlatilag csak egy eufemisztikus kifejezése a természetes ökoszisztémák elpusztításának. Ha az ember az ökológiai rend része, miközben természetpusztító tevékenységet folytat, akkor a józan ész szabályai szerint előbb-utóbb eléri azt a kritikus pontot, amikor a természetpusztító gazdálkodás már több kárt okoz nemcsak a természetben, hanem az emberi jólétben, mint előnyt. Az ökofilozófia számára a modern helyzetet egyre inkább az jellemzi, hogy – Eric Fromm kifejezésével élve alapvető ellentét alakult ki – a „lenni” és a „bírní” létmódok között. Jóval konkrétabb szinten, de ugyanez fogalmazódik meg a hardini Közlegető Tragédiájában is.¹⁵ E modell jól mutatja, hogy egy véges térben a természeti szempontokat figyelmen kívül hagyó gazdasági növekedés nem jóléthez, hanem pusztuláshoz vezet. Sőt minél inkább a régi módon keresnek választ a szereplők gazdasági problémáikra, annál gyorsabb az ökológiai és ökonómiai pusztulás.

Herman Daly szerint a XX. század végére a számos országban az extenzív természetpusztító termelés már olyan méreteket öltöt, hogy összességében már nem növeli, hanem csökkenti az emberek jólétét. Ezért a gazdasági növekedésről át kell térni egy fizikai paramétereiben már nem-növekvő viszont tudásában, technikájában, hatékonyságában folyamatosan fejlődő steady-state gazdaságra.¹⁶

(iv). Descartes társadalomfilozófiája szerint a társadalom alapegysége nem a közösség, hanem az értelmes és szabad individuum. A karteizianizmus és a felvilágosodás eredményeképpen a modernitásban az individuum felszabadult a kollektívumok nevében gyakorolt elnyomás alól. Számos ökofilozófus szerint napjainkban viszont már az individuum érdekei szorítják háttérbe a kollektív érdekeket, ezért általában a közösségi szempontokat hangsúlyozzák.

Véleményem szerint azonban a modernítésra jellemző individuális értékek keretein belül is lehet érvelni az ökológiai szempontok mellett. Konszenzus van abban a kérdésben ugyanis, hogy az individuális értékek nem párosulhatnak negatív diszkriminációval, mert az gyakorlatilag a rasszizmus valamilyen formájához vezet. A modern társadalom azonban negatív diszkriminációt folytat a jövő generációival szemben, amikor a véges erőforrásokat kizsákmányolja és a törekény ökológiai rendet feláldozza a saját jóléte érdekében. Igazságosnak minősíthetünk-e egy olyan gyakorlatot, ahol az egymást követő generációk egyre kevesebb természeti erőforráshoz, viszont egyre rosszabb környezeti feltételekhez jutnak? Ha Rawls szavaival élve a tudatlanság fátyla mögött kellene döntenünk nem tudva azt, hogy melyik generációban kell majd élnünk, akkor elleneznénk, és igazságtalannak minősítenénk a modern társadalmat, amely kizsákmányolja a véges ökológiai erőforrásokat, és elutasítja a generációk közötti méltányosság elvét.¹⁷

Jegyzetek

- ¹ William Grey : A Critic of Deep Ecology in. Applied Philosophy ed. Brebda Almond and Donald Hill. 1991. 45. o.
- ² Szabó A. Gy.: A reneszánsz természetfilozófia fejlődéskoncepciójáról. Magyar Filozófiai Szemle 1969/5.
- ³ Spinoza: Etika. Akadémiai Kiadó. Budapest 1952 (ford.:) Szemere Samú. I. könyv. 161. o.
- ⁴ Simonyi: A fizika kultúrtörténete. Gondolat Kiadó Budapest 1978. 194. o.
- ⁵ Prigogine, I. — Stengers, I.: Az új szövetség. A tudomány metamorfozisa. Akadémiai Kiadó, Budapest 1995. 60. o.
- ⁶ Regan, T: The Case for Animal Rights. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press 1983.
- ⁷ Prigogine, I.: id. mű 91. o.
- ⁸ Descartes, R.: A lélek szenvedélyei. (ford.:) Dékány András, Ictus Kiadó, 1995
- ⁹ Descartes, R: Válogatott filozófiai művek Akadémiai Kiadó. Budapest. 1961. 240. o.
- ¹⁰ Descartes, R: Lélek szenvedélyei CLII.
- ¹¹ William Grey: id. mű
- ¹² Sprigge, T.L.S. : Are there Intrinsic values in nature? in. Applied Philosophy ed. Brebda Almond and Donald Hill. 1991
- ¹³ Lovelock, J. E.: Gaia. Oxford University Press 1979
- ¹⁴ Hermann E. Daly and John B. Cobb: Common Good. Beacon Press Boston 1989 p. 106
- ¹⁵ Hardin, G.: The Tragedy of the Commons. Science, 1968. december
- ¹⁶ Daly, H. E.: Steady-State Economics: A new paradigm. New Literary History, 1993. 24: 811-816
- ¹⁷ Rawls, J. : A Theory of Justice. The Belknap Press of Harvard University Press 1971

CARTESIANISM
IN THE HISTORY OF THE
PHILOSOPHY

FROM DESCARTES TO SPINOZA, FROM ANALYSIS TO SYNTHESIS

Gábor BOROS

Analysis and synthesis are clearly the methodological key concepts that can provide us with a better understanding of both Descartes' and Spinoza's *opera magna*, and they can do this in a number of ways according to the manifold meaning of this pair of concepts in Descartes' oeuvre. In my paper I would like to focus on but one aspect of Descartes' understanding of these concepts in order to propose an interpretation of Spinoza's answer to the main methodological question of cartesianism. A recent interpreter puts the question as follows:

„But there must be something more to 'geometrical order' than simply 'the structure of presentation of Euclid's *Elements*'. After all, as Descartes in effect noted in his reply to Mersenne, there is no necessity even for geometry to be laid out in this way. So there must be some *further* rationale behind this surface form. [...] It is not clear why Spinoza chose this synthetic method of presentation for the *Ethics*;¹

What I shall try to do, is to find at least „some further rationale behind this surface form". As all we know, the most important treatment of the topic by Descartes can be found in the *Second Replies*. Here he argues that the best way of teaching metaphysics is the analysis, in contrast to the synthesis that does not seem to be apt for this task at all. Descartes refers to the *Meditations* as the work which was written in the analytic style, and I think it is not only the central, metaphysical part of the *Discours* that follows the same order but the whole work as well.² As to the *Principia* it is a disputed question whether we can take Burman's well-known statement seriously that the intended character of this

work is synthetic. But we do not need to settle this question here. What I would like to offer you is, first, a very short analysis of only one aspect of how this basic decision preforms the general structure of the *Meditations*.

The title „*Meditationes*” expresses the rationale of this decision in referring to a then well-known literary genre that aimed at transforming the whole man, converting her from the outer world to the inner, and, at the same time, ‘upper’ sphere of being. Nevertheless, this analogy must not be pushed too far. Descartes did not want to imitate the structure of any of the particular works pertaining to this genre. He just wanted to stress the significance of grasping the whole man as opposed to the theoretical ‘part’ of it on the one hand, and, on the other hand, of the process whereby the reader is being initiated *gradually* instead of being overrun by ideas and theses alien to her.

The role of extending and intensifying the methodical doubt can be best understood as an aid for distracting the reader’s mind from the outer material world of the senses. The introduction of the *genius malignus* represents the last step of the overall analysis – in the sense of ‘destruction’ – of the everyday beliefs, an analysis which is of greatest existential import.³ Since it is not on the basis of scientific arguments that we trust in sense-experience as the only and highly reliable source of our knowledge of the world but we have been brought up in this belief, it would clearly be in vain to attempt to abolish this firm belief with the aid of some argument however cogent logically it might be. There are several statements both in Descartes and in the early Spinoza that indicate this very circumstance.

“But it is not enough merely to have noticed this; I must make an effort to remember it. My habitual opinions keep coming back, and, despite my wishes, they capture my belief, which is as it were bound over to them as a result of long occupation and the law of custom.”⁴

“But not without reason did I use these words *if only I could resolve in earnest*. For though I perceived these things so clearly in my mind, I still could not, on that account, put aside all greed, desire for sensual pleasure and love of esteem.”⁵

What is needed is rather a curious mixture of philosophical and rethorical devices, the later having the following sense. The author must take considerable efforts to develop a layer of presuppositions concerning the structure of the world that is familiar both to himself and the reader. This is needed because the reader is supposed to attain the new insights *as if* it was he who had found them. If Descartes uses the expression *a priori* in this context, it has none of the usual meanings but rather something like this. Our point of departure must be that part of our knowledge of the world which seems to be trivially known – before all conscious efforts to understand things. There is a number of ways this task can be accomplished. The *Discourse*, the *Meditations*, and Spinoza’s early *Treatise on the Improvement of the Understanding* all make use of different technics. Whichever method one

might make use of, the reader has to contribute to the process, as well, in order that the therapy succeeds. A certain openness to eventually new principles of structuring the world for us seems to be inevitable. All these considerations play a role in the special Cartesian sense of analysis.

However we may understand the methodological character of the first part of the *Principles*, the *Rationes* which are put at the end of the *Responsiones Secundae* are surely structured according to the geometrical order demanded by Mersenne and his circle, and it was this presentation which provided the basis for Spinoza's re-casting the Cartesian principles in his *Principia philosophiae cartesianae*. But what forced him to abandon his forerunner's argumentation against the use of the synthetic, i. e. geometrical method in teaching metaphysics, at the moment he had to choose the way of presentation for his *magnum opus*, the *Ethics*? I shall argue that a gloomy picture of man's abilities and unabilities was the decisive factor that made Spinoza believe that no artificial i.e. therapeutical means are ever able to influence one's whole being if one is not already disposed somehow to think in this or that way. He was reluctant to sacrifice the persuasive force of a seemingly unitary deductive system for the sake of the unity of an analytical-inductive (in Descartes' sense) system built on the opposite presuppositions.

The *Treatise* can clearly be regarded yet as an analytical writing, although Spinoza did not make use of all the Cartesian devices: he accords the *cogito*-argument only a secondary role. But both the beginning and the end of the main line of thought as well as the mediation between the two are indisputably borrowings from the Cartesian analysis. The point of departure is our given, true ideas of finite things, the goal is the adequate knowledge of the infinite being, while the investigation and notably the definition of human understanding is expected to lead us from its own true ideas to its own condition of possibility.

„Next, because Method is reflexive knowledge itself, this foundation, which must direct our thoughts, can be nothing other than knowledge of what constitutes the form of truth, and knowledge of the intellect, and its properties and powers. For once we have acquired this [knowledge], we shall have the foundation from which we shall deduce our thoughts and the way by which the intellect, according to its capacity, will be able to reach the knowledge of eternal things, with due regard, of course, to its own powers.”⁶

Now, according to the *Treatise*, the crucial point of the argument is the definition of understanding. We are given a theory of definition, but this theory can only be applied to evaluating *given* definitions, while the question remains unanswered, how to find correct definitions. There seems to emerge two possible solutions: the definition of the thing investigated is either clear in itself, or it becomes clear after we enumerated its main properties. In the end of the *Treatise* Spinoza enumerates a couple of the properties of the intellect but we are not given the definition resulting of this process, and I suppose this is the main reason why the *Treatise* breaks down at this point. At the same time, however, it

becomes evident gradually that there is one being, the definition of which can at least be made clear in itself, and this being is „the source and origin of Nature”, „a unique and infinite being, beyond which there is no being”, i. e. God. For however it may be true that the analytical movement of the *Treatise* can principally begin with any given, true idea, the best method, we are told, can only be attained if it is based on the given idea of the most perfect being.

„[...] the reflexive knowledge of the idea of the most perfect being will be more excellent than the reflexive knowledge of any other ideas. That is, the most perfect Method will be the one that shows how the mind is to be directed according to the standard of the given idea of the most perfect Being.”⁷

But if the idea of the most perfect being is, in a sense, given, too, and if our aim is that all our ideas be united and referred to a basic idea „so that our mind, as far as possible, reproduces objectively the formal character of nature, both as to the whole and as to the parts.”⁸ then why not attempt to follow the direct way from the basic idea of God that becomes immediately clear in the definition of the „uncreated” being, instead of making a long detour through the given idea of a finite being. Or, put in another way, if we are confronted with the fact that the given idea of the „uncreated being” is much more accessible to us than Descartes has thought it when stressing the necessity of the analytical *ratio demonstrandi*, then nothing can prevent us from employing that „*ordo philosophandi*” according to which it is the consideration of the divine nature that we need first of all, „because it is prior both in knowledge and in nature”.⁹

Having followed up this line of thought we can direct our attention now to the peculiar way L. Meyer whom Spinoza asked for explaining that his Cartesian philosophy differs considerably from that of Descartes’ tries to make understandable why he has chosen the synthetic way of demonstration for his reconstruction of Descartes’ *Principles*. The author of the Preface had to show that Spinoza’s treatment absolutely agrees with the spirit of Cartesianism even if it may be at odds with the letter of Descartes’. Meyer cites Descartes’ views concerning analysis and synthesis admitting his preference for analysis. But he seems to assume his position is better than Descartes’ as to judging whether the cartesian idea of analysis achieved the aim desired by Descartes or it led to consequences contrary to his philosophical goal. Descartes’ assumption must have been this: the therapeutic analysis manages to persuade of the truth of the new philosophy even those people who would be appalled by the dry, synthetic treatment. According to Meyer, however, people are radically different with regard to their openness to new principles of knowing things in the broadest sense of the word. The one is willing to consider them seriously, no matter whether they are demonstrated synthetically or analytically, while the other is able only to parrot-like repetition even after following the analytical way, which is, of course, diametrically opposed to Descartes’ intentions.

„That is why many who have been led, either by a blind impulse, or by the authority of someone else, to enlist as followers of Descartes, have only impressed his opinions and doctrines on their memory; when the subject comes up, they know only how to chatter and babble, but not how to demonstrate anything, as was, and still is, the custom among those who are attached to Aristotle's philosophy.”¹⁰

Consequently, we can see here two excellent reasons emerging for Spinoza why betray the therapeutic analysis as overall methodic ideal.¹¹ He was, first of all, entitled to draw our attention to the fact that the firm contention Descartes himself insisted on was that the basic ideas of the ethico-metaphysical system are somehow in the minds of the particular human beings who, for this very reason, must be led to the consideration of these ideas in such manner that it appeared to them as if they found these ideas themselves. Secondly, he could, with L. Meyer, refer to the experience that those people whom Descartes tried to persuade in this way to follow him attained only to the consideration of Descartes' letter instead of leaning on the inborn ideas of their own minds. And those who really appropriated Cartesian thinking, they would have been willing to approve it even if it was treated synthetically. That is, it does not seem to be worth while attempting to create therapeutic devices. One has simply to divide people in two groups. Those searching the truth seriously, *par la lumière naturelle*, can be given Cartesian, synthetic writings without further ado while everybody else will remain dominated by rules either of reason or the imagination of others stylized as commandments of either some clever imposteurs regarded as theocratic rulers or of some rare pious men, whose transcendent origin can, of course, hardly be argued for within the confines of Spinoza's system.

Notes

¹ R. S. Woolhouse: *Descartes, Spinoza, Leibniz The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics* London and New York Routledge, 1993, pp. 29, 31.

² „In the *Discourse on Method* and the *Meditations*, where the order is analytic [...]” M Gueroult: *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Vol I. p. 7

³ Amongst other meanings of analysis we can mention the conceptual analysis where one can follow how some most important innate ideas emerge from the chaos of everyday concepts on the one hand, and how they are given a clear and distinct face, i. e. how they are brought to be ideas instead of remaining only „*quasdam res*”, „*verae et immutabiles naturae*” or faculties of knowing their '*ideata*'. The most important examples are the idea of the *ego*, the emerging of which takes place hand in hand with that of the *cogito* and *sum*; the idea of God that emerges from the opinion of an all-powerful God who is able to deceive us through the „inductive” reasoning of the Third Meditations which issues in the idea

of the most perfect Being of the Fifth Meditation, where existence, omnipotence, veracity, being the *summum bonum* and being the union of all the perfections are included as perfections; and in a somewhat modified sense the idea of the idea itself as well as the co-operation of understanding and will as the cause of our being liable to failures.

⁴ AT 22. *The philosophical Writings of Descartes* Translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch Cambridge: Cambridge University Press, 1984 Vol II, p. 15.

⁵ *The Collected Works of Spinoza* Translated by E. Curley Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985 Vol. I p. 10

⁶ *The Collected Works* Vol. I p. 42 sq.

⁷ *The Collected Works* Vol I, p. 19.

⁸ Op. cit. p. 38.

⁹ Op. cit. p. 454 (*Ethics* II. 10. Schol.)

¹⁰ Op. cit. p. 227.

¹¹ For Spinoza has never abandoned the therapy itself: it has an important role to play both in *Ethics* V and in the *Theologico-political treatise* where he considers the consequences of the fact that the majority of people cannot be persuaded by rational arguments that they should follow the „dictates of reason“, while the same rules can govern their behavior if they are presented as commandements of a king or of a God conceived as a ruler.

THE EXCESS OF THE INFINITE

by Alan WATT

In this paper I will be arguing that Descartes has a problem with God, but not the one that is usually discussed – namely, that he needs God for his system, but fails to prove God's existence. I will be suggesting, on the contrary, that at least in one place in the 3rd meditation he has a rather good argument for God's existence (or at least for the transcendence of our being by the infinite, which may not amount to the same thing), but that the *nature* of divinity invoked by that argument makes it incapable of playing the foundational role it is supposed to play within the Cartesian system. Further, through a comparison with Georges Bataille I will suggest that Descartes may have succeeded in establishing something that actually *challenges* the value of the scientific project to which he is devoted.

A preliminary doubt, on the basis of these introductory comments, might be how Descartes's argument could simultaneously succeed and fail. The simple answer to this is that there are two separate objectives to the 3rd meditation, both explicitly stated by Descartes, which opens the possibility (for which I will be arguing) that he achieves one without achieving the other. The first is stated near the beginning of the meditation:

„I must enquire whether there is a God...and if I find that there is one, I must also enquire whether he can be deceitful; for without the knowledge of these two truths, I do not see that I can ever be certain of anything.” (DMAM, p115)

Let us call this the foundationalist objective, since it frames the discussion of God within the general Cartesian objective of founding knowledge. There are theological objections to this objective, which I shall come to later. But there is also a puzzle about how it connects with, or rather fails to connect with the 2nd meditation. For surely the whole point of the *cogito* was, as Descartes puts it at one point, „*I am, I exist*: this is

certain..." (DMAM, p105)? Is the 3rd meditation, then, starting again from zero, providing a second, alternative foundation (in God) to that provided by the *cogito*? Perhaps two Archimedean points are better than one...?

Whatever the ultimate answer here (and it certainly seems that Descartes needs God as much as he needs the *cogito*), there is another motivation for the 3rd meditation which responds to the situation reached by the end of the 2nd meditation, rather than ignoring it. Immediately prior to beginning his argument for God's existence, Descartes draws attention to the following problem as the one to be resolved:

"...until now it has not been by a certain and premeditated judgement, but by a blind and rash impulse, that I have believed that there are things outside myself, and different from my being..." (DMAM, 118)

This may look like the scepticism of Meditation 1, but it is not the same: there, the problem was of generalized doubt and uncertainty – I could not be sure of any of my opinions. Here, however, the question is „whether there are things outside myself...different from my being”: a new doubt, built on the *success* of the *cogito*, and in a sense opposite to the original problem. Instead of wondering how he can know anything at all, Descartes now wonders how he can be sure he himself is not everything, that there is an „outside” to his existence. How, in other words, to escape the threat of solipsism posed by the *cogito*? I will term this the anti-solipsism objective. In what follows I will focus on this second objective, which, it seems to me, provides the basis for Descartes's most persuasive arguments in the 3rd meditation, returning to the question of how this relates to the foundationalist objective only after going through his most interesting „proof”.

Descartes's method for attaining this anti-solipsism objective is to subject his ideas to an interrogation: is there any of them which he can be sure was not generated by himself? The difficulty, of course, is that he cannot at this stage of the Meditations assume the existence of an external material world. So the evidence has to be „internal”: is there any idea I could not *conceive of* as coming from me?

His answer is, of course, affirmative – my idea of God must have had its origins outside of me; it and it alone guarantees that I am not „alone in the world” (DMAM 121) (or, perhaps more accurately, that I am not co-extensive with the world). Descartes's argument for this assertion is, I believe, potentially more powerful than is often acknowledged, but I readily admit that much of the 3rd meditation is both obscure and implausible. I will therefore ignore the bulk of the meditation and focus solely on that part in which Descartes tries to argue for a pre-existing infinity from the very idea of the *cogito* itself – sharing the general view that the „Causal Adequacy Principle” just will not work.

Descartes first introduces the discussion on which I will concentrate as follows:

„although the idea of substance is in me, for the very reason that I am a substance, I would not, nevertheless, have the idea of an infinite substance, since I am a finite being, unless the idea had been put into me by some substance which was truly infinite.” (DMAM 124)

This looks straightforward enough, but it remains to be clarified why the idea of the infinite cannot come from me: after all, I am not a unicorn either, and that does not mean that the idea of the unicornian was put into me by a substance that was truly unicornian. Descartes deals with this objection in a new and startling formulation which goes much further than the first:

„I see manifestly that there is more reality in the infinite substance than in the finite, and hence that I have in me in some way the notion of the infinite, before that of the finite, that is to say the notion of God, before that of myself.” (DMAM 124)

This breaks the unicorn objection (since „more reality” and some kind of priority is now being claimed for the infinite in comparison with the finite), but does this new claim not contradict the findings of the 2nd meditation, which seemed to prove that my idea of myself was the primary datum? Not necessarily: in the first place, it can be argued that the *cogito* does not produce „myself” in the normal, limited sense. The whole point of Descartes’s 3rd meditation argument is, after all, to show that „I” have limits, am not co-extensive with my world, am not, in other words, *infinite*. But even if we take the *cogito* as establishing a finite self, Descartes gives himself some leeway by saying that I have the notion of the infinite „in some way” prior to that of the finite. So although the *cogito* was presented as my most immediate certainty, that does not preclude me from perhaps unearthing deeper certainties as I reflect further on the situation revealed by the *cogito*. I suspect it is this latter possibility that Descartes has in mind, for he continues:

„For how would it be possible for me to know that I doubt and desire, that is to say, that I lack something and am not all perfect, if I did not have in me any idea of a more perfect being than myself, by comparison with which I know the deficiencies of my nature?” (DMAM 124)

This is an ingenious move: anticipating the „how is it possible?” line of reasoning so familiar from Kant, Descartes tries to think through to the preconditions of the *cogito*, and concludes through counterfactual reasoning that *finitude* must be among them: for if I were co-extensive with and creator of my world I would not find myself doubting and desiring. If I were everything I would not experience *lack*, would perhaps not even comprehend what lack could mean. However, even if this is a plausible anti-solipsist argument, one could still ask why it implies an experience of „the infinite” as primordial.

I think this is best seen by a consideration of desire. Desire is always concerned with „overcoming a lack”: we want to remove some particular limitation or other. But then could it not be that in the background of our day-to-day efforts to overcome particular limitations there is a more general sense of „being without limits” towards which we are striving – infinite being, in other words? Perhaps the particular objects of desire are only means to the general aim of becoming without lack, without limits? On this view, if we are from the start desiring beings, seeking to overcome the things that limit us, then we are from the start projected towards what is without limits, the infinite.

Descartes thus makes a strong case for the infinite as an absolutely basic condition of our subjective experience, but there remains an important doubt: is the infinite genuinely other, or simply our *alter ego*, a projection formed by negating and extrapolating indefinitely from what we are now? Is infinite being already potentially within me? Descartes’s answer does indeed help establish the radical independence of the infinite, but at a high price: it renders it unsuitable for the other, foundationalist objective of guaranteeing knowledge. Descartes considers the possibility that I might myself be able to attain the infinite divine nature by incremental improvement, only to reject it:

„all these excellences do not belong to or approach in any way the idea I have of the Divinity, in whom nothing is to be found only potentially but all actually existent. And is it not even an infallible argument of the existence of imperfection in my knowledge that it grows little by little and increases by degrees?” (DMAM 126)

Indeed it is, but then on what basis can we grasp the nature of knowledge other than as something that grows by degrees? The nature of divine knowing, in other words, is utterly veiled from us. This has clear implications for what Descartes can mean by „the idea of God”. Earlier in Meditation 3 he had declared that

„the name *idea* properly belongs...(to those thoughts which are), as it were, the images of things”, (DMAM 115) and rashly included God in the list of such image-ideas. But now he is admitting, as the decisive anti-solipsist argument, that divine knowledge cannot even be conceived, let alone pictured. Descartes is forced to concede that „it is in the nature of the infinite that it should not be understood by my nature, which is finite and restricted...” (DMAM 125)

So Descartes is on the horns of a dilemma. On the one hand his foundationalist objective requires a comprehensible God capable of being assigned concrete properties (essentially a benevolent father-figure, who above all would not allow us to be deceived); on the other hand Descartes finds himself driven, in order to demonstrate that God is not simply a figment of my creative mind, to insist on the utterly incomprehensible nature of „infinite substance”. But if the infinite is beyond my comprehension, by what right can

I determine it as a non-deceptive creator – a highly specific – and anthropomorphic – description?

In the remainder of this paper, I want briefly to explore, primarily with reference to Bataille, what the implications might be if one picks up on the incomprehensible infinite rather than the benign creator God. (Due to constraints of time, this can only amount to the briefest sketch.) These implications are, I think, profoundly hostile to the Cartesian project: the infinite not only does not positively assist Descartes, it runs directly counter to his key objectives.

In the first place, the divine conceived as infinite substance can no longer guarantee the value of the knowledge-project, as Descartes sometimes implies that it can. For example, in his *Letter from the Author* Descartes asserts:

„Truly God alone is perfectly wise, that is to say, has complete knowledge of the truth of all things; but we may say that men have more or less of wisdom as they have more or less knowledge of the more important truths.” (DMAM 174)

Now such a statement implies that divine knowledge is simply human knowledge indefinitely extended (to include all the things of which we are as yet ignorant): it is only quantitatively, not qualitatively different from human knowledge. However, we earlier saw Descartes argue that a knowledge that „increases by degrees” is by nature imperfect: at that point he was concerned to stress the radical incommensurability between finite and infinite knowledge, to guarantee that the idea of the infinite cannot have been generated by us. He cannot both argue for the incommensurability and pretend that human knowledge is gradually approaching divine knowledge.

Bataille, unencumbered by the countervailing desire to give divine blessing to the knowledge-project, is able to focus more clearly than Descartes on the incommensurability:

„God no doubt can know himself but not according to the discursive mode of thought which is ours...It thus appears that God having to know himself is no longer „intellectual nature”, in the sense in which we can understand it. Even „without limitation”, understanding cannot go beyond...the (discursive) mode without which it would not be what it is.” (IE, p107)

Bataille's problem is that insofar as knowledge involves lucid understanding it implies a separation between knowing subject and known object: the knowing consciousness is aware of its objects as separate from it. Such separation and division, however, are marks of imperfection: therefore divine (perfect) knowledge must have an entirely different nature, and expanding our discursive knowledge in the manner of Descartes would not in any sense take us closer to the divine. Moreover, human knowledge is always the result of

activity and project, the mark of a problem overcome — terms which it makes no sense to apply to the divinity.

The second point goes further: not only are we *not approaching* the divine by being absorbed in the knowledge-project, we are actually *denying and denigrating* it. The infinite is that which exceeds us, which cannot be put to the service of finite ends. And yet the foundationalist objective in proving God's existence is precisely to use Him to guarantee human knowledge, which in turn is foreseen as useful to practical human concerns. God, therefore, is made doubly useful. But is a „useful God” not an absurdity, a contradiction in terms? Bataille has shown that from the start, from the most primitive societies, an *essential* part of the distinction between sacred and profane has rested in the distinction between the sovereign and the servile. So, rather than human wisdom approaching the divine, as Descartes boasted, the foundationalist role for God means the very opposite: all wisdom conceived in profane terms, in terms of the rational-useful, and conversely the abolition of the sovereign and sacred.

Perhaps, though, this succeeds only in showing that Descartes belongs more completely and unambiguously to our modern, de-deifying world than he is usually given credit for. Nietzsche warned us that when Gods die their shadows can remain on cave walls for centuries: perhaps the infinite divine is just such a shadow, gradually fading and diminishing in significance along with our decomposing God?

Bataille, I believe, offers a challenge to such a confident dismissal, and in effect a more materialist version of Descartes's claim that „there is more reality in the infinite substance than in the finite“. He conceives of the human individual as „discontinuous being”, separated from the world around it by its individuated body and consciousness. But at the moment of our death there will be a return to continuity, and likewise at our conception there was a moment of continuity when sperm and ovum fused together and as individual, discontinuous beings, ceased to exist. For Bataille, these fundamental facts have implications for our sense of what we are:

„We are discontinuous beings, individuals who perish in isolation in the midst of an incomprehensible adventure, but we yearn for our lost continuity. We find the state of affairs that binds us to our random and ephemeral individuality hard to bear.“ (E, Intro, p15)

In a double sense, this gives a primacy to the in-finite, unlimited, unbounded being: first, it describes the individual in negative terms, thus giving primacy to the unlimited: — „dis-continuous” being — and second it posits a nostalgia for a „lost continuity”, a continuity that was at the material origin of our discontinuous selves.

Moreover, we do not have to refer to origins to be immediately aware of the infinite. As Bataille says elsewhere:

„There is in nature and there subsists in man a movement which always exceeds the bounds, that can never be anything but partially reduced to order...it is by definition that which can never be grasped, but we are conscious of being in its power...” (E, p40)

This is an important theme in Bataille: we are aware of the infinite as a *threat* to the order and „limits” within which the world of work and rationality operates, a threat epitomized by the violence of death (which brings the return of continuous being).

But if Bataille provides us with new reasons for taking seriously Descartes’s thesis about the centrality of infinity to human experience, he also reveals to us why Descartes himself was so reluctant to explore its implications. For if I am primordially aware of the infinite, is it not natural, as Bataille suggests, that there will be an equally primitive *desire* for the infinite within me? Such a desire, however, cannot be fulfilled through discursive knowledge since, as we have seen, the infinite is incommensurate with such knowledge. As Bataille sees it, the only possibility is of a *fusion* with infinite being, which must involve a sacrifice (temporary or permanent) of the lucid, rational, knowing individual consciousness that is at the core of Cartesianism. By placing the infinite at the heart of human existence Descartes has thus introduced an element which his rationalist system cannot deal with. To label it „God” was a way of trying to tame it, but, as a final passage from Bataille indicates, in the end it cannot be tamed:

„the universe that bears us along answers no purpose that reason defines, and if we try to make it answer to God, all we are doing is associating irrationally the infinite excess in the presence of which our reason exists with our reason itself. But through the excess in him, that God whom we should like to shape into an intelligible concept never ceases, exceeding this concept, to exceed the limits of reason.” (E, pp40-1)

References

- DMAM: R. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, tr. F.E. Sutcliffe, Penguin, Middlesex, 1968.
IE: G. Bataille, *Inner Experience*, tr. L.A. Boldt, SUNY, New York, 1988.
E: G. Bataille, *Eroticism*, tr. M. Dalwood, Marion Boyars, London, 1962.

HUSSERLIAN CARTESIANISM

And Its Relevance to some Contemporary Discussions on Consciousness

..... by Balázs M. MEZEI

„One cannot learn a language
unless one already knows a language.”

(Jerry Fodor)¹

My paper will be divided into five parts. In the first part I shall investigate some aspects of what we usually call „Cartesianism” referring to views described by Descartes in the *Discourse* and the *Meditations*. In the second part, I offer an analysis of what we may consider Husserl's Cartesianism. I argue that Husserl was a Cartesian, though not in the sense of the two substance theory of Cartesianism. In the third section I shall analyze Husserl's criticism of Descartes. In the fourth part, I shall attempt to show that Husserl was one-sided in his judgement concerning Descartes' thought. In the final section, I offer a brief overview of some trends in contemporary philosophy of consciousness, and argue that Husserl's standpoint is a variation of what is usually called 'mentalism'. I am seeking to demonstrate that some central problems in contemporary research of consciousness were already seen and formulated by Husserl.

I

The term 'Cartesianism' is normally used to denote a metaphysical dualism between two independent substances, „mind” (*res cogitans*) and „body” (*res extensa*). That is how, for instance, John Searle understands Cartesianism in *The Rediscovery of the Mind*. In this dual-

ism, the emphasis is on the radical difference between two entities, mind and body, a thesis that is held to be inherent in Descartes' thought. At a closer view of Descartes' *Discourse* and *Meditations*, however, we must add to this popular conception of Cartesianism a series of other important features in Descartes' thought which equally deserve the term „Cartesianism“, since each of them originates in a basic sense in Descartes' thought and each of them has made a spectacular career in the history of philosophy. We can summarize these features under three headings:

first, we may speak of Cartesianism in the sense of a *systematic* (or *methodic*) enterprise; secondly, in a *methodological* sense, and

thirdly, in a sense which might be termed as the *Cartesian conception of subjectivity*.

Cartesianism as a systematic enterprise is based on the idea that our knowledge of the universe and ourselves can be both exhaustive and systematically organized into a comprehensive scientific whole. The Cartesian conception of a universal science is based on the assumption that not only parts and moments of the universe can be objects of unified scientific descriptions, but the totality of such parts or moments of the universe can be consistently described. The idea returns in Spinoza's thought, and in Leibniz's idea of a *mathesis universalis*. As is obvious, without this idea of Cartesianism as a systematic enterprise, the birth of the modern scientific world-view would have been impossible.²

Methodological Cartesianism concerns three aspects of Cartesian philosophy: the method of universal doubt, the establishing of indubitable certainty which was to serve as the starting point of a universal and deductive science, and the assumption of a transcendent guarantee which secures that our procedures are right. In some more detail: the method of universal doubt, or methodological skepticism, serves for Descartes to eliminate any false or unclear idea he had of himself and of the world. In contradistinction to dogmatic skepticism, Descartes' methodological skepticism does not have a positive doctrinal content; it asserts only that the philosopher is supposed to doubt anything until he has a clear and distinct idea of what he accepts as true. This skepticism, as Descartes points out, is provisional: as soon as the first clear and distinct idea is found, skepticism as a general standpoint dissolves; it does not dissolve however concerning any idea other than the one intuited as clear and distinct.

According to Descartes, indubitable certainty concerning one's own existence whenever one thinks of the „ego cogito“ is the first clear and distinct idea one finds. The *cogito* thus becomes the first principle of philosophy: beginning with this idea, and following the geometrical method, one can arrive at various other principles, such as the distinction between *res cogitans* and *res extensa*. This distinction serves to liberate scientific investigation concerning the realm of the *res extensa*.

In some of Descartes' arguments we find at the same time that a direct knowledge of God might even be more fundamental than the certainty of my own existence.³ This is what we might call a double foundation of Cartesian philosophy. The idea of God as the most perfect being is, according to Descartes, the ideal of any kind of knowledge which

claims to be clear and distinct. The idea of God is at least as certain as the truth of mathematical propositions.⁴ In Descartes' arguments, moreover, God is the guarantee that the first and indubitable starting point in our systematic thinking is not only an illusion; God is the ideal unity of knowledge and reality, of mind and body, in which the aspirations of a universal philosophy are fulfilled in a unique and perfect way. In other words, the concept of God in Descartes' philosophy is a descriptive necessity without which philosophy *more geometrico* would prove to be a failure.

The Cartesian conception of subjectivity is based on Descartes' thesis that, in any perception, it is not only an equality of the evidences which I perceive between the evidence of an object on the one hand, and the evidence of my perceiving of the object on the other; rather, as Descartes says, the perception of my perceiving something has a stronger evidential character than the object or the content of my perception.⁵ The evidential or epistemological priority of the „perceiving myself in any perception” is a novelty indeed. For Aristotle, who already mentions the fact of apperception – that is the fact that, in any perception, I perceive my own perception – goes only so far as to say that „if we perceive, then we perceive that we perceive, and if we think, that we think”.⁶ The Cartesian conception of subjectivity thus introduces a distinction which might be even more important than the doctrine of the two substances: the distinction between *subjective* evidence, that is an evidence which concerns my own conscious activities, and *objective* evidence, that is an evidence which is about the content of any of my conscious activities. In Descartes' view, the former has a stronger evidential character than the latter.

If there is a central concept of Cartesianism which may be considered as the common element in almost all the various conceptions of Cartesianism, then we have it in Descartes' thesis that the appreciation or my perceiving myself in any given perception, has a priority above all other forms of knowledge.⁷ The thesis of the primacy of the subjective is not identical to the doctrine of the two substances; and I argue that it is not the latter which is central to Descartes' thought but it is rather the former which, from the point of view of a Husserlian Cartesianism, proves to be decisive in Husserl's philosophy. The doctrine of the two substances, if we are allowed to understand it in ontological terms at all, is only a derivation of the thesis of the primacy of the subjective. The thesis of the primacy of the subjective asserts that subjective evidence is immediate or direct, while objective evidence is mediated or indirect. Both have an evidential character, yet they are grasped differently, according to their relevant status. That is, in other words, their difference is *logical* and not *ontological*.

II

Husserl's Cartesianism is to be understood on the basis of the various ramifications of the term „Cartesianism” explained briefly above. As Husserl explicitly says in the introduction to the *Cartesian Meditations*, Husserlian phenomenology is to be conceived of as a „new

form of transcendental philosophy", a kind of „Neo-Cartesianism". He adds however the rather surprising statement that this phenomenological Neo-Cartesianism „refuses to accept almost the whole known doctrine of Cartesian philosophy".⁸ I shall return later to the question whether Husserl's statement concerning the difference between his phenomenology and Descartes' philosophy is in fact so dramatic as he tends to think. In what follows however I shall investigate the problem of Husserl's Cartesianism in two ways: first in the mirror of the above classification of the term „Cartesianism", than in some more detail as to the fundamentally Cartesian features of Husserl's thought. I shall use some basic texts by Husserl which formulate clearly and in a summarizing fashion his understanding of Cartesianism.

In general it may be said that we can find all the above types of Descartes' Cartesianism in Husserl's phenomenology: that is we find elements in Husserl's thought of Cartesianism as a systematic enterprise, methodological Cartesianism and also the Cartesianism of subjectivity. As to the first, Husserl understood phenomenology as a systematic enterprise which, having clarified the most important methodological and principal questions, step by step expands its scope to all the possible fields of human knowledge. Through this expansion, phenomenology becomes ever richer both in its content and in its history, going so far as to prove to be an „infinite task" of the human race.

One must acknowledge that the method of Husserl's „science" is not that of the Cartesian „more geometrico"; in methodology, Husserl's Cartesianism lies not in the geometrical method but rather in the *epoche* in which Husserl relies on Descartes' „methodological doubt". Just as Descartes decides, as he himself writes, to destroy the „house" of all previous knowledge and build a new one in which each element is submitted to rigorous evidential inquiry⁹, Husserl too introduces his methodological doubt in which the naive and everyday belief in the existence of the world is suspended. Husserl's *epoche* however is a more complicated phenomenon than is Descartes' doubt. While Descartes' doubt is in fact methodological and concerns only the view how we see the world and ourselves, Husserl's *epoche* is a kind of „religious conversion". In this conversion, we not only gain a *fundamentum inconcussum* on which the system of the sciences can be built up, but more, we arrive at a genuinely new look at ourselves and our world, a new viewpoint in which, besides the meaning of the sciences and that of philosophy, the meaning of human life and history becomes clear. Husserl's complicated building of the various reductions which are based on the original act of the *epoche* makes the picture even more picturesque. In brief, all the various reductions are in a way parts of the Husserlian *epoche* in the sense that what is in principle initiated by the act of suspension (or bracketing) is applied and refined throughout the various reductions. Such reductions are for instance the eidetic reduction in which we grasp the essence of an object by imagining the same object in various situations and shapes: thus we can imagine the same tree as viewed from this or that angle, as blossoming or dried out, as alive or cut down, in the form of wooden instruments etc. What we grasp as the moment of identity in all these forms is equal to, according to

Husserl, the essence or *eidos* of a tree. All the various forms in which this *eidos* exists are aspects of the same *eidos*; that is, in contradistinction to the Platonic dualism, Husserl does not state any *chorismos* or gap between empirical forms and *eidos*, but rather considers all the factual and possible forms of a „tree” as belonging to the same *eidos* or essence of a „tree”.¹⁰

We have further in Husserl the transcendental reduction which locates the structure of all factual and possible eidetic forms as they are related to the conscious ego (according to the principle of apprehension); we also have the reduction of the natural sciences to their foundations in the life-world, and – to mention one more example – the absolute reduction in which the apprehensive moments are reduced to the absolute ego, the ego of all the possible structures and configurations of structures of any factual and possible experience.

For Descartes, the *cogito ergo sum* is a conclusion of an argument accepted as logically indubitable. Descartes' *cogito* however is always the empirical, thinking I. For Husserl, this empirical thinking I is also submitted to the method of the *epoche* and is thus deprived of its natural or, as Husserl would say, psychological character. As Husserl explains, Descartes' standpoint necessarily leads to what Husserl calls „transcendental realism”, that is to the standpoint that the peculiar evidence of my perceiving myself perceiving, though seen as different from the evidence of any object of perceiving, is still not understood in terms radically different from those of the objective world. For Husserl, Descartes confounds the psychological and the transcendental ego; that is, he does not clearly recognize the peculiar character of the evidence we gain as soon as we realize the ego's central role in any kind of perception.¹¹ As Husserl says, any evidence is a grasping of something exactly as something.¹² On the other hand, any evidence of particular objects can prove to be false, except the evidence we gain as soon as we grasp the subjective character of all evidences. In subjectivity, we have apodictic evidence, an evidence which cannot prove to be false, since falsity too contains the evidence of my own being false. This apodictic evidence concerns only the ego, that is the subjective element in any perceiving of my own perception. The „world” – that is the presumptive totality of our perception – cannot be evident in the same manner; its evidence is not apodictic. The ego of the *epoche* is not, as Husserl writes, part of the „world” nor is this natural world part of my ego.

Certainly, such a standpoint raises the danger of a Cartesianism in Searle's sense. But if the ego is not seen as the same kind of entity as the world of the natural objects, then there is no ground to believe that Husserl followed Descartes into such a dualism of substances. According to Husserl, the ego is not at all a substance – it is rather the identical *substrate*¹³ of all factual and possible perception, a pole of identity which is necessarily implied in any experience. Moreover, the Husserlian ego, although radically different from the presumptive world, cannot be considered as independent from its own objects, that is from the content of its own experiences. The content of experiences is termed by Husserl as „noema”; and the way in which such contents are experienced is termed by him

as „noesis”. Noesis and noema are correlates; none of them is existent without the other, and the structure of the ego is given precisely in this correlation, that is in the formal structure of such correlations. Husserl calls the investigation of this correlative structure „intentional analysis”.¹⁴

Perhaps the main characteristic of subjectivity in Husserl's thought is the ego's *Eigenheitlichkeit* or „ownness”.¹⁵ In any experience, Husserl explains, the object of experience is given as ‘something identical with itself’. This givenness is however not static; only in the flux of experience are we able to perceive the object as ‘something identical with itself’. Or, as Husserl suggests, the identity of an object with itself is constituted in the explication of the perpetual flux of experience. Just as the object of experience is identical with itself before our perceiving it, and just as its identity can be grasped only in the flux of experience, the ego too is given before we perceive its presence in the experience itself; the ego's peculiar identity with itself however is grasped only during the process of perception.¹⁶

The ownness of subjectivity is a feature which makes any experience meaningful. Normally, we do not perceive a tree, but rather we perceive something in relation to our perception. An experience is always an experience belonging to a subject, an experience of somebody, of myself, a feature which is essential to experience as such. A tree is always perceived through its *qualia*; but among all the *qualia* in the perception of a tree, the *qualia* that a perception is necessarily my own perception (*mir-eigenes*), in which I perceive that I perceive, is perhaps the most essential one. To put it in the words of the adverbial theory of perception we could say that we never perceive a „tree” as such but rather we perceive „treeily” or „hously” or „worldly” in which the object of perception is a structural moment of the ownness-character of perception.¹⁷ The perception of a „tree” as such, a tree in the objective-biological sense, is an abstraction of something which I perceive „treeily”. This character of ownness, and further this character of the „my own” which is there in any piece of experience, is what makes subjectivity so crucial to experience as such.

III

The main emphasis of Husserl's Cartesianism lies in his understanding of subjectivity. In order to have a more precise understanding of this point, let us have a somewhat detailed look at Husserl's criticism of Descartes' thought. As mentioned above, Husserl has some polite words concerning Descartes' philosophy at the beginning of the *Cartesian Mediations* by recognizing his phenomenology as „Neo-Cartesianism”. If however we consider that at the same time he suggests the necessity of rejecting of „almost the whole content” of the Cartesian thought, we might attribute his words to the fact that, presenting the original version of his *Cartesian Meditations*, he spoke to a French audience. There are, then, two main passages in Husserl's main works which contain some substantial criticisms of the Cartesian thought.

The one is in *Cartesian Meditations*.¹⁸ In the passage in question Husserl criticizes Descartes' conception of the ego or subjectivity in terms of a substance. For Husserl, a substance is an 'objective' entity; that is, an achievement of the subject's perceiving functions. On the other hand, the subject stands as it were outside the sphere of substances: the subject is the source of the substances, though not in the ontological sense of the word but rather taken from the point of view of the subject's perceiving processes. Thus, the subject itself cannot be a substance: it is, as mentioned above, rather a substrate, a pole of identity in the experience of substances which constitute, to use Husserl's expression, the world of substances.

Descartes however states that the evidence of the *ego cogito* is axiomatic: in this evidence, we discover the ontological difference between the *res cogitans* and the *res extensa*, recognizing thereby the axiomatic position of *res cogitans*. From the *ego cogito* as the principle of absolute certainty we can deduce, by way of the geometrical method, a complete system of evidences which constitute the main structure of a universal science.

For Husserl, Descartes' position is equal to what he calls „transcendental realism” which, as Husserl says, is a *contradictio in adjecto*. If we have a transcendental position, we acknowledge that, besides the sphere of objective entities, we have a primordial sphere, a subjective one which is categorically different from the sphere of objectivity. The law of causality belongs to this latter sphere; to say that there is a causal connection between transcendental subjectivity on the one hand and its peculiar achievement or constitution „the objective world” on the other hand, is an inappropriate use of words. „Constitution” is not a causal process: it is the *way* in which we perceive ourselves and the world around us; it is the way human experience works. To say that this „way” is „something” in the sense as a tree is something and a perception is something, is to say that there is no categorical difference between something and the way something is perceived or given. But, Husserl argues, to say this is nonsensical: perception is always the perception in a certain way: it is always fragmentary, presumptive and is always in need of a complex *a priori* perceptual and conceptual scheme.

We find Husserl's second criticism of Descartes' thought in *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*.¹⁹ Husserl's criticism is more detailed in this work than in the *Cartesian Meditations*. He addresses the following points in Descartes' thought: first, the question of the Cartesian *epoché*, second, the problem of the Cartesian *mens sive anima sive intellectus*; third, Descartes' purpose to apply the discovery of the first and indubitable truth in a way which hindered him from recognizing the genuine nature of his discovery. For Husserl, Descartes' methodological doubt was not at all consistent. Descartes „suspended” all his own earlier beliefs concerning the world, God and himself in order to arrive at the indubitable certainty of his own existence. Were Descartes more radical and consistent, he had been able to see that the subject of his indubitable certainty, the ego or subjectivity, cannot possess the kind of existence which we find in the objective world. In a radical suspension, Descartes should have suspended the belief in the existence of his

own ego as well. As Husserl suggests – although he does not go into detail in this respect – , if you suspend all your beliefs in the objective world, and if you are as an empirical person part of this objective world, you cannot conclude that, once you perceive some kind of thinking taking place at a certain moment, that there is an empirical person who actually thinks. The logically coherent conclusion is that, once I perceive some kind of mental process taking place, I realize that there is at least one mental process going on, there is thinking, without however supposing that there is also an empirical or quasi-empirical carrier of this thinking which Descartes calls *mens sive anima sive intellectus*. Husserl's point is that this *mens sive anima sive intellectus* can in no way be identical with an objective moment in the world; it is rather, as we have seen above, transcendental subjectivity, a subjectivity which stands in a way outside the content of perception.

The reason why Descartes did not see this point was, according to Husserl, that he pursued some new 'scientific discovery'; his premiss was that there *must* be an ultimate and objective grounding for the objective sciences, a grounding which he identifies as the indubitable fact of one's own thinking. We could say that it was Descartes' „will for a universal system of the natural sciences" which hindered him from recognizing the genuine, transcendental character of subjectivity. At the same time, Husserl readily acknowledges the historical merit of Descartes' discovery; as he points out, Descartes' emphasis on the ego was the beginning of a radically new chapter in modern thought which led, through German transcendental philosophy, to Husserlian phenomenology. In Husserlian phenomenology, the *telos* or hidden purpose behind this development comes to the fore: it becomes clear that the meaning of the history of philosophy culminates in the understanding of subjectivity as a realm logically different from what is usually dealt with in the natural sciences. The field of subjectivity, if properly approached, will lead to a revolutionary re-evaluation not only of philosophy itself but also of the whole realm of natural sciences.²⁰

IV

Now we may ask the question whether Husserl's understanding and criticism of Cartesianism is justified at all. As we have seen, Husserl has a complex understanding of Cartesianism which relies not so much on the tradition of Descartes' philosophy in rationalism and empiricism as rather on Descartes' thought taken in itself. While Husserl clearly relies on all the conceptions of Cartesianism roughly defined above, still, his criticism of Descartes is not entirely just. Husserl, while refusing to consider seriously Descartes' arguments for God's existence, does not see the role of these proofs in the Cartesian system of thought.²¹ He does not see that the concept of God plays for Descartes a role similar to what the transcendental ego plays in Husserl's phenomenology – with the difference however that the Cartesian system is logically dualistic, and Husserl's philosophy is rather monistic.²² When Descartes says that, as quoted above, we have in a way some

knowledge of infinity (of God) prior to our perception of ourselves as finite beings, he refers to a kind of tacit or apriori knowledge which serves as the structural basis of self-knowledge in the sense of an empirical perception, and also in the sense of objective knowledge. Even if Descartes' point is ambiguous and far from being clear and distinct in this respect, some charity in interpretation could have helped Husserl to discover more in Descartes as he in fact did.

Further, we find the famous passage in Descartes' *Meditations* in which he writes that

„je suis, j'existe, est nécessairement vraie, tout les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit”.²³

In other words, Descartes tends to see the necessity of my own existence in connection to some mental acts; that is, he conceives of the necessity of subjectivity (of „myself”) as an inherent feature of some mental acts. From this thesis it is obvious to conclude that the content of this necessity, that is the feature of subjectivity in the sense of the Husserlian „ownness”, is an inherent feature of any mental act. As Descartes writes, *enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçoit et connaît les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi: toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe: et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser.*²⁴

This passage clearly shows that Descartes was conscious of an important mental feature which later became to be termed as intentionality by Franz Brentano.²⁵ But, precisely, intentionality for Husserl is nothing else than the peculiar function of subjectivity, that is intentionality is not only, and it is not first of all, a „directedness to something” but rather the character that I conceive of something precisely as the content of my own perception.

Finally, we must mention the Cartesian conception of subjectivity. True, Descartes seems to tend to a kind of „Cartesianism” which we may term as the two substance theory of Cartesianism. On the other hand, his position is not so simple as Husserl wants to have it. Recall that, according to Descartes, I perceive myself with stronger evidence than I perceive the objective world. Now, given that Descartes did not possess the necessary conceptual means, we can evaluate this insight as a protoform of what was later to be termed „transcendental”, and what Husserl identifies as his own phenomenological version of transcendental subjectivity. Husserl is right when he points out that there is a logical inconsistency in Descartes' argument of the *cogito ergo sum*: from the fact of my perception of myself perceiving or thinking, I can conclude to my own, empirical existence if and only if I presuppose that empirical existence is implied in any thinking. If however I bracket, as Descartes promise to do, objective existence, then I bracket my own existence

as well. What remains is only a kind of perception of „myself” as perceiving, but surely not myself as existing objectively in an objective world. Husserl’s *epoche* relies precisely on the insight that, by bracketing or suspending the objective world, I suspend the validity of all my beliefs in which I conceive of myself as part of the objective world; yet, by carrying out the act of suspension, I do not stop perceiving myself as myself. The meaning of this „myself” is quite different from the „myself” understood in objective terms: I cannot be part of the external world of objects.²⁶

Thus Husserl can be called a true Cartesian in various ways, but especially in relation to his understanding of subjectivity. The subject’s peculiar stance, its relationship to the world of objects had never been addressed so radically and clearly as was done by Descartes. Even if the two substance theory is a misleading formulation of the subject’s unique situation, it cannot conceal the importance of Descartes’ original insight. Husserl, on the other hand, points out very clearly the flaw in Descartes’ argument and develops it into a complex ontology of subjectivity. My task here will only be to consider this ontology from the point of view of its central feature, that of ownness, and to see whether this Husserlian understanding of subjectivity has any relevance in contemporary philosophy of consciousness.

V

In contemporary philosophy of consciousness²⁷ we have basically two main trends: the one we may call physicalism, the other, mentalism. Both attempt to offer an explanation of subjectivity. While however physicalism does not consider subjectivity an independent problem but rather a problem of neuronal functioning under the popular title „subjectivity”, mentalism acknowledges that the problem of subjectivity is a problem in its own right. „Subjectivity”, for the mentalist, is not only a name for a physical problem in the brain, but rather a problem which might not be explained in terms of neuronal functions as they are known today.²⁸ That is to say, most mentalists do not question the possibility of finding an exhaustive explanation of subjectivity; but they are skeptical to the effect that this explanation can be offered on the basis of today’s knowledge of the human brain. Some of them, as for instance Thomas Nagel or Roger Penrose, emphasize that it is strictly impossible to find such an explanation on the basis of today’s science; some others, as for instance John Searle, are satisfied with emphasizing the peculiarity of the problem of subjectivity, and while they define „subjectivity” or „consciousness” as a peculiar quality of brain functions,²⁹ they do not see the necessity to explain this quality in its own terms.

In my view, the complexity of the problem of consciousness or subjectivity³⁰ excludes such reductionist solutions as those offered by for instance Daniel Dennett.³¹ If we look at a list of the difficulties, we might be more inclined to accept the view that if there is an explanation of consciousness, then this explanation lies outside the scope of today’s science; and if there is an explanation other than the one offered by the dualist John Eccles³²,

this explanation might at least lead to a reformation of our scientific world-view – as is supposed to be the case by Roger Penrose. In any case, a list of the difficulties at hand may help us to see that Husserl's phenomenology of subjectivity had concentrated on problems of consciousness congenial to the birth of contemporary philosophy of mind. We might also see that the Husserlian ontology of consciousness, and especially its central Cartesian feature, is in many ways relevant to the contemporary discussion on subjectivity.

A list of the problems with subjectivity implies, among others, the following elements: first the fundamental point that subjectivity is a *property* of the functions of the brain; then we have some subproperties of this property: transparency, perspectivity and the present character of consciousness. Other problems are: the problem of the epistemic asymmetry; the problem of the *qualia*, the problem of the unity of consciousness, and so forth. In order to adjust myself to the limits of the present paper, I shall consider in some more detail the first four problems, and I shall mention some aspects of the other problems.³³

Subjectivity as a property. According to Daniel Dennett, the problem of subjectivity or consciousness is similar to the problem whether the sun in fact goes down on the horizon. As soon as the real situation is discovered, that is the fact that it is the Earth that moves, the problem disappears. Similarly, Dennett believes, as soon as the real, neuronal basis of conscious phenomena are discovered, the problem of „consciousness” dissolves; what remains is only the structure and the functions of the neuronal networks in the brain. The problem with this simile is that while it is true that, with the discovery of the Earth's movement, the fact that the sun goes down proves to be an illusion, still, the phenomenon of our perceiving the sun going down remains. An illusion remains an illusion even if it proves to be an illusion; and if the problem is about the nature of an illusion – that is, the nature of a conscious process – the answer that it is „only an illusion” does not make any sense. As Searle points out,

„you can't disprove the existence of conscious experiences by proving that they are only an appearance disguising the underlying reality, because where consciousness is concerned, the existence of the appearance is the reality.”³⁴

You could add that already the fact of „having illusions” about consciousness shows that consciousness is not a simple phenomenon: for having an illusion is already something which should be explained, and which can hardly be explained by reducing consciousness to the physical level. Searle holds, as mentioned above, that consciousness is in fact a property, just as transparency is a property of H₂O. This insight, basically foreign to a

Cartesianism of the two substances, was already pointed out by Franz Brentano in 1872: inasmuch as he defined intentionality as the property of mental phenomena, he declared that consciousness is a property. For Husserl, similarly, consciousness is a part or a moment of a complex to which there belong physical features as well as purely mental fea-

tures. In the case of the perception of a physical object, what we have, according to Husserl, is a complex whole, a systematic structure, in which we can distinguish among various features: the feature of objectivity (the belief that the „object” exists „there”, outside me), the feature of the object’s being perceived by a subject, by me, the feature that this perception has a number of structural characteristics, it has a time-dimension, a space-dimension, a realm of possible variations and so on. „Consciousness” is only one feature of this whole and, we might add, the *Eigenheitlichkeit* or ownness is also a feature of the object perceived. That is to say, for Husserl there is no „consciousness” outside, as it were, the actual and possible objects of perception; there is no subjectivity existing in itself in an abstract manner. Subjectivity is a fashion or a way in which perception takes place, a way which however proves to be fundamental in the sense that, in any act of perception, it is not consciousness which depends on the „objectively existing object”, but rather the other way round: „objectively existing object” is a feature of the structure of perception. A proof of this, as Husserl holds, is that while we seem to perceive whole objects, in reality we cannot perceive them in their totality; perception of physical objects are always limited to a given point of view.³⁵

Once the expression „point of view” is mentioned, one recalls Thomas Nagel’s theory of the „what is it like?”.³⁶ It is in fact surprising that Nagel has hit the Husserlian nail so much on the head. The point of Nagel’s famous argument is that having a particular point of view is the main characteristic of subjectivity, together with the fact that in principle we can never know what it is like to be something different we actually are: we cannot know what it is like to be a bat. Now for Husserl the feature of *Eigenheitlichkeit* expresses something very similar to Nagel’s „point of view”. While however Nagel insists that any scientific explanation of consciousness has to face this problem, Husserl has his own solution: for Husserl, *Eigenheitlichkeit* is a formal characteristic of consciousness, that is a fundamental term in his ontology of consciousness which should not be confused with a *real* point of view of a *real* object in the *real* (physical) world. As Husserl argues, any real point of view as a basic experience of any subject presupposes that „reality” is not a feature of perception but rather something not dependent on perception. But this view is, precisely, false. On this view, „reality” is a feature of perception, just as consciousness is such a feature too. A real point of view must be understood in terms of Husserl’s systematic approach: forget the „real” character of your point of view, and you will have point of view *ueberhaupt*, as a basic characteristic in a complex of perception, in which „you” as a real subject becomes, so to say, a transcendental subject. Even if this move might surprise you, you will agree that otherwise it is impossible to understand how human perception functions. In other words, Husserl’s approach to the problem of the „point of view” is systematic in the sense that he understands „the point of view” perspective an intrinsic feature of a perceptual whole, and thus of consciousness or subjectivity, and thus escapes of the aporia given in Nagel’s approach. For if we consider all the various real points of view substantially different from one another, we have to face the difficulty that, in spite of all

these differences, we know a lot of the other's point of view: how is this knowledge possible? If it is possible to bridge the gap between two points of view, then it is possible in virtue of a common element in the two, namely their being an intrinsic character of human perception. In other words: if you are able to learn a foreign language, Chinese or Hungarian, it is not because these languages are so much different from the languages you normally know; if you can learn these languages, it is because, as Chomsky suggests, there is a universal grammar inherent in the human mind, a grammar which makes in principle possible to learn and understand *any human language*. Similarly, any real point of view is comprehensible just as a given point of view in virtue of the fact that, besides our own real point of view, we have a „universal”, or „transcendental” point of view in our minds. Husserl had in a way a deeper understanding of this fact than Nagel did.

Transparence, perspectivity and the present character of consciousness. The transparence of consciousness is the expression of the fact that, in any conscious state, one is directly at reality, so to say. That is, in any experience, we perceive the object of experience in a uniquely direct way, in a way which seems to stand in contradiction to the fact that perception runs through a number of intermediary physical–neuronal phases. We do not have any insight into these phases, into the neuronal processes in the brain; what we have is only a direct, clear, homogeneous and unified piece of experience. Husserl's answer to this difficulty is as follows: perception is not a causal process. It is not a process in which one real element physically affects another element which forwards the given impulse to a third element and so on. Rather, perception is a system of motivations in which physical or other objects play the role of motives.³⁷ A motive is responsible for an initial effect; it is not responsible however for the kind and the structure, that is, for the quality of the effects. A motivation calls for, on Husserl's view, a number of complex reactions in consciousness which are not determined by the initial effect. They are determined, rather, by their own structure or their own way of typical behaviour. To use a simple example: seeing a tree consciously is not so much making a photograph of the tree outside in the street as rather receiving the motivation „tree” and mobilizing all the relevant perceptual structures belonging to the motivation „tree”. In this case, even if I perceive the tree from a certain point of view, it is not that particular point of view which I perceive but rather the tree itself in its totality: I perceive implicitly, for instance, all the parts and sides of the tree which I do not actually see. Transparence, thus, is a feature of being motivated: it is a feature of the structures of consciousness which are directly given; or, to put it in a rather provocative way, the explanation for the transparence of consciousness lies in the fact that what I perceive is above all consciousness itself – motivated always differently, according to the real state of affairs.

The perspectivity of consciousness stands very close to Husserl's view of ownness as a central feature of subjectivity. Perspectivity denotes the fact that, in any perception, perception and the subject of perception is always co-perceived. As Descartes would say, I always perceive my own perception, and I always think of myself, as it were, while think-

ing. In any experience, there is the perspective of the subject of experience who, as Husserl would say, is not a substance standing in isolation from the act of perception. Any experience is subject-bound, and any experience, as mentioned above, is an experience in the fashion of *Eigenheitlichkeit*. While in transparency I perceive an object as immediately given to my perception, and thus as existing so to say objectively as a clear, unified and homogeneous object, in perspectivity I emphasize that this clear and homogeneous object is an object which I perceive — it is an object which is perceived by an I, a subject; I experience that, in the complex of perception, the perspective of subjectivity is an inherent feature.

The present character of consciousness touches upon the time-dimension of experience. In Husserl's phenomenology, the analysis of time in experience plays a crucial role. Husserl's ontology of time-consciousness is so complex and detailed that, for now, I mention only that he does not only analyzes the present character of experience but rather the whole complex in which present, besides past and future, is only one feature. Present is a basic mood of experience, yet it is some structural properties which explain our consciousness of past and future as well. In *retention* I withhold what I experience as present and thus I make place for the past; and in *protention* I prolong the experience of present thus making possible what I experience as future.

I have above defined Husserl's Cartesianism as concentrating on the peculiar nature of consciousness, rejecting however the two substance theory of Descartes. I have pointed out too that, in Descartes' analysis of subjective and objective evidence, he underlines the primacy of subjective evidence by emphasizing its immediate character. We have seen that some elements of this Cartesianism found place in Husserl's phenomenology; and that, in part at least, the same elements have proved to be central to the contemporary analysis of subjectivity. I am of course conscious of the fact that there are many pros and contras to Cartesianism in our discussions on the nature of the mind. Yet it seems to me that a modified form of Cartesianism, a Husserlian Cartesianism is so much in the centre of such discussions that it is impossible not to recall Husserlian insights whenever we touches upon the central problems of subjectivity. This fact has already been recognized by other researchers; let me mention only Barry Smith, Dagfin Foellesdal and David Woodruff Smith. All have analyzed Husserlian themes in connection to contemporary discussions on consciousness, and all are acknowledged as contributing important elements to the debate. I only hope that my own contribution may also serve to clarify that Husserl — far from being a wicked and old-fashioned Cartesian whose philosophy should be substituted by the more up-to-date versions of phenomenology of, say, a Heidegger, a Sartre or a Derrida — was in reality one of the most eminent thinkers in our century whose ontology of consciousness and subjectivity is a rich repository of important insights.

Notes

- ¹ How there Could Be a Private Language and What It Must Be Like, in: B. Beakley and P. Ludlow, *The Philosophy of Mind*, MIT Press: 1992, pp. 385–391.
- ² It may be added that, obviously, Cartesianism as a systematic enterprise originates in the Scholastic idea of the *universe of sciences* under the auspices of theological science. Behind this view there lay the conception of a unified world created by the one God.
- ³ Third Meditation, § 45.
- ⁴ Fifth Meditation, § 65–66.
- ⁵ Second Meditation, § 33.
- ⁶ Aristotle, *Nicomachian Ethics* 1170a.
- ⁷ The thesis of the primacy of the subjective contradicts Descartes' other statement that I perceive infinity prior to that I can perceive anything (Third Meditation § 45).
- ⁸ Hua I, § 1.
- ⁹ *Discourse*, Part Three.
- ¹⁰ It is due to this Husserlian view that David Woodruff Smith terms Husserlian philosophy „anomalous monism” (alluding to Davidson's term in *Mental Events*). That is, Husserlian philosophy is a kind of monism in which to any mental event there belongs a physical event and vice versa. For Husserl, mental events and physical events are aspects or moments of the same complex of phenomena. See D. W. Smith, *Mind and Body*, in: W. D. Smith and B. Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, p. 362.
- ¹¹ See Hua I, § 10 and 11.
- ¹² To grasp something as something, for Husserl, is to grasp something in its *Eigenheitlichkeit*. *Eigenheitlichkeit* or ownness however is not an objective feature of the content of perception: it is rather a way which is strictly bound to the property of consciousness to see the world in terms of *Eigenheitlichkeit*. That is, any ownness of a given object is, so to say, an aspect of the given perceptual complex which originates not in an „objective” world but rather in the very nature of conscious activity.
- ¹³ *Idem*, § 31.
- ¹⁴ *Idem*, § 20 and 21.
- ¹⁵ *Cartesian Meditations*, § 44, § 46.
- ¹⁶ *Cartesian Meditations*, § 46.
- ¹⁷ For the adverbial theory of perception see Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1957. It must be noted that Hector-Neri Castaneda's theory of the guises is also very similar to Husserl's theory of perception. According to Castaneda, self-consciousness (a variation of consciousness) is a type of identity. Every perception implies a structure of identity: we perceive something as something. To every structure of identity there belongs an identical experiencing ego or I. An experiencing I is, according to Castaneda, a synthetic structure of the given experience. a unifying structure which underlies the meaning of the experience. It is, we may say, precisely the identical character of an experience which makes an experience meaningful or identical with itself. Substitute Castaneda's concept of identity with Husserl's *Eigenheitlichkeit* and you'll have a surprisingly similar theory.
- ¹⁸ *Cartesian Meditations*, § 10.
- ¹⁹ Hua VI, § 18.
- ²⁰ More on this subject matter see in Karl Schuhmann's Introduction to Husserl's *Briefwechsel*, vol. 1.
- ²¹ Husserl speaks of Descartes' „paradoxical and entirely false proofs for the existence of God”, Hua VI, § 17.

²² It follows that for Descartes, God (and the soul) is a reality independent of the other kind of existence. If however there is a harmony between the *res extensa* and the *res cogitans*, it is due to God's will. In Husserl, however, transcendental subjectivity is an aspect or moment of a monadic whole. Reality is in no need of a unifying guarantee since its unity is presupposed *ab ovo*; in this point, Castaneda is inconsistent. For he speaks of the plurality of the ephemeral egos without having a unity of the ego – yet he presupposes that we are capable of describing all the various ephemeral egos without any underlying unity, transcendental or real. In contradistinction to Castaneda, Husserl's conception of the absolute ego or – from a different angle – the monadic I is more consistent. See for instance Castaneda's *The Self and the I-Guises*, in: Cramer, Fulda, Horstmann, Pothast (eds), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

²³ Second Meditation, 19.

²⁴ Second Meditation, 23.

²⁵ By 'intentionality' I only mean the Brentanian understanding of the term, and I am not alluding to its pre-Cartesian, Scholastic origins.

²⁶ I do not address here the problem whether it is possible at all to carry out in reality the Husserlian *epoché*. It seems to me however that this possibility is open, since it implies no logical contradiction.

²⁷ In this paper, I do not touch upon the problem of the „Cartesian starting point“ in the sense of Donald Davidson's criticism. I mention only one point which contains, in a nutshell, an argument against Davidson: you can understand Cartesianism, again, in two senses. First, as what is implied in the empiricist view according to which the main epistemological problem is my own perception; second, in the sense that conscious experience, subjective experience is something unique or peculiar as opposed to the objective scientific view: in subjectivity, you have the problem of the *qualia*. My analysis of Husserl's Cartesianism presupposes that the problem of subjectivity is no matter of an arbitrary choice of a starting point, but that subjectivity (in subjective experience) is a peculiar kind of entity.

²⁸ A good summary of these positions can be found in Roger Penrose's *Shadows of the Mind*, Vintage: London 1994, p. 12.

²⁹ The favourite simile of Searle is this: consciousness or subjectivity is just the kind of quality of the brain as liquidity or transparency is the quality of H₂O.

³⁰ In what follows I shall use consciousness and subjectivity as synonyms. It is in fact plausible to believe that there is no consciousness without subjectivity and *vice versa*. I consider subjectivity as the core of consciousness, and I use the term „consciousness“ in the sense of subjectivity.

³¹ In his *Consciousness Explained*, Little, Brown and Co: Boston 1991.

³² See for instance his and Popper's *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism*, Springer: New York, 1977.

³³ A good list is presented by Thomas Metzinger in his *Bewusstsein*, Schöningh: Paderborn, 1995. See also Searle's several summaries of the topic, for instance: *The Problem of Consciousness*, in: R. Casati, B. Smith, G. White, *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Verlag Holder-Pichler-Tempsky: Vienna 1994.

³⁴ John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*. *The New York Review of Books*, 09. 11. 1995, p. 58.

³⁵ Nader N. Chokr has attempted to make a comparison between Husserl's phenomenology and Dennett's conception of mind (in *Husserl Studies*, 9: 179-197, 1992). His comparison is rich in good remarks, yet he seems to be too charitable towards Dennett's standpoint.

³⁶ Thomas Nagel, *What is it Like to be a Bat?*, *The Philosophical Review* 83 (1974), 435-450.

³⁷ See *Ideas II*, § 56.

THE CARTESIANISM OF LIFE

Dezső CSEJTEI

My paper is to be a modest contribution to sketch out the existing connections between the philosophies of René Descartes and José Ortega y Gasset. This enterprise seems to be an attempt doomed to failure from the outset, because it is well-known that whereas Descartes stands for the honorific title of being the founder of philosophical **modernity**, Ortega, as a philosopher of life, can be reckoned among the founders of philosophical **anti-modernity**. Furthermore, it is a known fact, that the Spanish thinker tries to substitute the vetust and respectful category of **pure reason** with that of **vital reason**, which is, on his part, can also be conceived as an endeavour to turn upside down the realm of classical idealism of consciousness.

However, there are clear signs for a possible, opposite approach as well. If, instead of starting our train of thought with the statement that Ortega y Gasset's philosophy is a thorough critique of Cartesianism as such, we try to proceed on the opposite direction, we can find surprising and essential correspondences, which the relevant literature was silent about.¹

To begin with, it is more than surprising that Ortega, from the end of the twenties, has more than once given to his philosophy the name of **cartesianism of life**.² This denomination is of crucial importance; it implies that he considers his mature philosophy to be a version of cartesianism, a further developed and, in a sense, corrected type of cartesianism. The purpose of my paper is to argue for this denomination. For this reason I try to make use of those eminent texts, where he deals with the philosophy of Descartes in a detailed way. There is no lack at all in such texts, which range from *El tema de nuestro tiempo* of 1923 to *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* of 1947.

My statement is, that it is not by chance that Ortega has called his philosophy to be the cartesianism of life. So, when he writes, e.g. that „the error of Descartes and the

knights of Spirit was not to carry out their reform of philosophy to the very end"³, he thinks to the continuation of this task. Or one can mention the following passage, where the vinculation to Descartes is quite manifest: „Let us turn, I repeat, from myths back to clear and distinct ideas, as they had been called with programatic solemnity by the most acerb mind the West ever had: by René Descartes."⁴ This quotation is from 1939. At this point I should like to call the attention to the fact that the words of appraisal towards Descartes were more frequent at the end of the thirties and at the beginning of the forties than ever, which is, of course, not by chance. It is the time of civil war in Spain, the beginning of the Second World war and the peak of totalitarian systems. That is why Ortega puts more emphasis on reason within his theory of vital (or historical) reason and he could rely on the Cartesian heritage in this respect as well.

As far as the methodical process is concerned, I should like to have recourse to the distinction Ortega has made in connection with philosophy in general: every philosophy, he says, consists of theoretical, **patent** statements (of ideomas), which can even form a system of their own, and, on the other hand, of metatheoretical, **latent** presuppositions (of draomas) which form the subsoil of the philosophy in question. Now I think that in comparing the philosophy of Descartes and Ortega one should not concentrate exclusively on the level of „ideomas", but on the terrain of „draomas" as well; that is to say on the similarities of philosophical life-situations. What is more, on the level of ideomatic philosophy it can even be contradictory, what on the field of draomas is identical, or at least similar.

The first great area, where one can clearly discern the traces of the Cartesian heritage in the cartesianism of life, refers to the **foundation** of a radical, unquestionable philosophical starting-point. The similarity in the **draomatic situation** is very clear, even if the ideomatic consequences are considerably different. What was the reason of their maniac adherence to explore a fundamental, primordial reality, which can bring about a metaphysical certainty for man? The answer is obvious: the experience of a radical lostness, desorientation. Whereas for Descartes it was the **antique**, aristotelian-scholastic philosophy which had vanished into nothing, for Ortega it was just the philosophy of **modernity**, being inaugurated right by Descartes. But the vital situation is common for both, and Ortega develops his argumentation of this similarity, which he applies for Descartes himself.

Now it is well-known that Descartes tried to establish a primordial reality with the help of **methodical doubt** and, at last, he found it in the realm of the acts of consciousness, of the *cogitationes*. Ortega himself makes much use of the process of methodical doubt, but, at the same time, applying it to the Cartesian argumentation itself, tries to think it further. In his study on Leibniz he draws the validity of cartesian doubt as follows: „At this moment we are at the principle and Descartes's principle was to doubt in all principles and make doubt to be the only and sufficient principle."⁵ In Ortega's interpretation Descartes has arrived to the watershed, but he does not make any step further. Where we are now is, that doubt is a principle, but such a principle, which is not a principle any more, for it calls in doubt all principles. We are confronted with a paradox, with a logical

paradox of „every Cretan lies”. The solution lies only outside the realm of logic – as has been shown everlastingly by Sancho Panza⁶ – and the same is done by Ortega as well. That is to say, doubt is not only a logical-ideomatic act; it is, at the same time, a dramatic act as well, it leads beyond itself. In his series of lectures about historical reason in Buenos Aires he emphasizes that doubt does not begin in itself; methodical doubt can be traced back to real doubt, as its foundation: „*methodical doubt* – as its name shows – is only a thinking which doubts, it is rather the idea – the theory –, that one has to doubt which is not evident. Now it is *real doubt* ..., previous to philosophy, which precisely leads Descartes to philosophize.”⁷ That is to say, doubting is more than a simple act of thinking: that is what he stresses in his Lectures about metaphysics as well: „Well, what exists, when there occurs doubt in an absolute sense? There is me, who doubts, and there is something else, that is doubtful for me. Both terms are equally unavoidable in order to be doubt as such. And what is doubtful, is not doubt, it is not me, it is not subjectivity ... What is ‘doubtful’ is a feature, how the world is presented to me, when I doubt.”⁸ One hardly can exaggerate the importance of these assertions. The very same act, that is to say, the act of doubting, which had led Descartes to deny the indisputably certain existence of the world and, further, to found the realm of the *cogitatio* as a primordial reality, this very act now turns against Cartesian argumentation and leads to the supposition of an established being of the external world. **There remains the Cartesian heritage, but precisely to surpass cartesianism.** Accordingly, he emphasizes the necessity of reversing the fundamental thesis of Descartes in his lecture held in Granada, in 1932: „You have begun to think ‘because’ previously you had existed and this existence of Your Excellency was to find yourself shipwrecked in something, which is called world without knowing what it is – hence it is doubtful – and, as a result, it is something distinct from Your Excellency, because, as Your Excellency assures us, one can not doubt purely out of himself.”⁹

The result, where *methodical doubt* leads, was the discovery of the inner world of cogitationes in Descartes, where *real doubt* leads, is the discovery of life, as primordial reality in Ortega. Although the realm of *cogitatio* and that of life fundamentally differ from one another, nevertheless there can be found some common elements, where Ortega does not simply deny the Cartesian position, but rather thinks it further.

Such a common element is the requirement of immediacy. Ortega, just like Descartes, does not only search for a new starting-point which is indisputable, absolute certainty, but which is, at the same time, something personal, immediate, something given in the very core of immediacy. The fascinating liveliness of his philosophy, where life really gets the opportunity to speak, is due to the complete validation of immediacy. However, the master, the great archetype to be followed was Descartes in this respect as well. „The brilliant discovery of Descartes consists in taking notice of the fact that ‘there exists something, in which the existence referring to me and absolute existence are identical, or, to put it another way, there is something, whose absolute existence consists in existing for me...’”¹⁰ Precartesian philosophies always set out from some kind of absolute being (Being, idea,

God etc.), which had an indisputable ontological priority in respect to the subject., so they were lacking immediacy. The significance of the turn made by Descartes is not only that in the form of *cogitatio* he has discovered a radically new starting-point, but also that the new starting-point is something **immediate** at the same time. It is not that which is for me, is absolute (because it would mean solipsism), but the point under discussion is that there is something, whose existence for me is something absolute at the same time. In this respect, that is in emphasizing immediacy, Ortega has remained a follower of Cartesian philosophy all the time.

This is, however, only one side of the coin; at this point he breaks out from the spell of Descartes and goes his own way further on: „It is necessary to divide the Cartesian reasoning in two directions of very different value: one, which concludes with the assertion that radical reality is immediacy as such. ... The other direction contains a different assertion, which adds something new to it saying: this immediate reality, this existence for me is thinking.”¹¹ The Spanish thinker draws the lines clearly and unambiguously, what he accepts and refuses. His endeavour is, however, not only the refusal of cartesianism, but its continuation and deepening as well. What we shall get as a result is – **Cartesianism of life**.

To begin with: the breaking through of the walls of *cogitationes* happens in the intuition of life. I should like to emphasize that the breakthrough of the world of *ego cogito* does not mean that external world is simply added to it. To conceive the new starting-point means a fundamentally different view of world; one has only to refer to the fact that Ortega has firmly criticized the static character of the Cartesian subject. Nevertheless, one can clearly discern the traces of Cartesian heritage in the primordial intuition of life: „an essential and primordial attribute of life is to see it-self (el verse a sí mismo). Life is to know our-selves. It is evidential.”¹² That is to say, those very means, which had served to conceive the *ego cogito*, now are for the discovery of life, as primordial reality. The world is not radically heterogeneous to consciousness, but is simply presented in it, constituting this way the reality we call life: „Every other reality is given in the occurrence of life for everyone – even those which pretend to transcend it – as presence, announcement. or symptom.”¹³ In brief, it is not to give a philosophical explanation of the demolition of the wall around the Cartesian subject of consciousness, but rather the other way around: it is precisely the building up of this Chinese wall between the subject and object that needs explanation. And this also is well-known: it is not less than the substantialization, the reification of the *ego cogito*, but at the moment we should not like to make a detailed analysis about it.

The next question refers to **method**, where we can find the same relationship between Descartes and Ortega. First of all I have to emphasize that Ortega, in spite of the fact of being an essayist, attached great importance to method. So it is only natural, that he frequently refers to method in connection with Descartes: „Descartes is eminently a man of method. I have already mentioned at the very beginning that all philosophers are men of method, but not all of them set forth it in detail, that is to say, they are not the one titu-

larly. The fact is that Descartes nowhere in his papers had explained formally his method..."¹⁴ The second half of the statement is more than astonishing, because there are several works of Descartes – let us just think on *Discourse of Method* – where he deals with method in a detailed way. The question is, what Ortega means by the term „method”. First, he lays great stress on the fact that in the case of Descartes the matter in question is not theoretical method as such, but the application of a given method. Second and more important, he stresses in his study on Leibniz, that in the case of Descartes there are close links between **life and method**: „Descartes lays great stress on making us see that it is not only his thinking that conforms to method, but his life has been methodical as well. That is why telling us the steps of his life he is to expound his method to us. This is represented in the *Discourse* as a pure sequence of reasonings....”¹⁵ According to this, Cartesian method becomes profoundly absorbed in the conduct of living, in personal behaviour, here is the reason of its gloomy character. Descartes's own life, taken as a text, turns to be the best explanation of his method. Ortega's interpretation tries to set free the Cartesian method from that lifeless prison, where it had been locked by habitual interpretations on Descartes. Furthermore, the supposition of the close link between method and life brings about the possibility of a critique of Descartes-philology, which had exercised only a textual approach towards the *Discourse* and it was unable to take notice of those life-experiences, that can be clearly felt in its background. Last, but not least; the Cartesian pattern of the unity of life and method provides a model to be followed for him; the philosophy of Ortega can be called the **Cartesianism of life** in this respect as well.

We have chosen the category of **intuition** to illustrate in brief the creative possibility of Cartesian method for Cartesianism of life. As it is well-known, Descartes attributed a fundamental role to intuition; he glimpses in it the guarantee of getting such a knowledge, whose certainty is beyond any doubt.¹⁶ Ortega deals with the interpretation of Cartesian intuition briefly in his study on Leibniz. He is impressed, in the first place, by the indisputability contained in intuition and, furthermore, by the fact that intuitiv knowledge is something ultimate, cannot be deduced from anything else. There is, however, a further moment, which endows intuition with a fundamental importance for the philosophy of Ortega y Gasset; it concerns the **relational** character of intuition: „The point in question is the connection of two things – the self and existence, sphere and limitation by a unique surface. Intuition means to see this connection, that is to say, to understand or to notice of it and, at the same time, to see it as something necessary and indisputable. This necessity does not have its foundation outside the simple mental presence of the connection. It is one and the same thing to think it and to perceive that it cannot be in another way. That is what Descartes calls ‘evidence’.”¹⁷ Now I think that precisely this interpretation of Cartesian intuition gives a starting-point for Ortega to apprehend life as a primordial reality. Life is called already at the lectures of 1929 as a most patent, clearly transparent being, an immediate evidence, presence. We are aware of life as a radical reality by means of the same immediate, intuitive certainty, as it had been formulated by Descartes. And here

comes the gist of the matter: if intuition is something relational, then it is just this circumstance, which comes into the foreground in the intuition of life, because it is nothing else, but the coexistence of the self and the world. That is to say, **in the intuition of life as the coexistence of the self and the world Ortega explicitly makes use of the Cartesian intuition**, Cartesianism becomes the promoter of Cartesianism of life. Nevertheless, as far as the direction of thinking is concerned, there is a fundamental opposition; whereas intuition meant for Descartes just the turning away from the external world and the discovery of the indisputable realm of the pure contents of the mind, Ortega, quite the contrary, has surpassed the idealism of consciousness in the philosophy of modernity just by the help of intuition, intuiting life as radical reality.

Finally, I should like to emphasize that it was precisely the Cartesian heritage, which made him possible to stick to the category of life and not to lose the possibility of working out an ontology based on life itself. It is well-known that in *Being and Time* Heidegger refuses the philosophy of life, let alone an ontology of life, on the following basis: „On the other hand, if we understand it rightly, in any serious and scientifically-minded ‘philosophy of life’ ... there lies an unexpressed tendency towards an understanding of Dasein’s Being. What is conspicuous in such a philosophy (and here it is defective in principle) is that here ‘life’ itself as a kind of Being does not become ontologically a problem.”⁸ This statement can be retorted, first, by the fact that a philosophy of life, as a metaphysics of life does not exclude in principle the intuition of ontological problems – and Ortega’s philosophy belongs to this category and, secondly, it is just the starting-point of life, where one can put questions which are **primary ones** even with respect to such categories as „thinking” or „being”. It is not by chance, when he writes in his study on Leibniz the following: „The result is that we have to ask questions in the order of reality not that what kind of things are, or what is and how is, what exists, but why is in the universe this X, we call Being”.⁹ And that is the point; how could Being become the subject-matter of any possible investigation, how and when did it get into that privileged position what its status is concerned in the history of philosophy. And, according to my judgement, it was precisely Cartesian philosophy, which helped a lot for Ortega in avoiding the starting-point of Being as such.

To sum up: the philosophy of Ortega y Gasset relies on the tenets of Descartes in many respects, and Cartesianism permeates his philosophy much deeper as it had been thought of in the relevant literature. I should like to finish my paper by making a remark about the close relationship of Cartesianism of life and Mediterranean way of living. It is well-known that the Spanish philosopher thought of Mediterranean way of living and the world of Modernity to be two realms, which are rather far from one another. „For our peoples it is very difficult to get accustomed to the peculiar, unique feature ...that constitutes thinking and subjectivity. For Nordic people, on the contrary, it is rather easy and obvious. Since the idea of subjectivity is, as I have already mentioned, the basic principle of the whole Modern Age, one can casually refer to it as one of the reasons, why

Mediterranean people have never been entirely modern ones."²⁰ I think that Ortega, right in his doctrine concerning the Cartesianism of life, could dispense justice to both; to modernity, being able, on one hand, to make the transformed Cartesian subjectivity to be an inalienable part of his doctrine, and, to Mediterranean way of living, on the other hand, in so far as his philosophy – as a philosophy of life – opens infinitely wide ahead of the inexhaustible richness of the world, and gives itself to her in an intoxicating joy. When he, in 1929, called life to be „transparent being”,²¹ he has bowed the head both to Descartes, his master, as far as clearness and distinctness is concerned and to the Mediterranean way of living, of a thousand colours. So his philosophy, the Cartesianism of life, can be characterized as a reflexive restitution of *Mediterraneum*.

Notes

¹ See, for example, the following monographies: Oliver W. Holmes: *Human Reality and the Social World*. University of Massachusetts Press, Amherst: 1975. pp.72-73., Victor Ouimette: *José Ortega y Gasset*. Twayne Publishers. Boston: 1982. p. 105., Rockwell Gray: *The Imperative of Modernity*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London: 1989. p. 188. The same approach can be found in the monography of Pedro Cerezo Galán: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Editorial Ariel, S.A. Barcelona: 1984. pp. 268-274. However, the author emphasizes the following: „Anyway, before starting his critique, Ortega never misses to underline the excellence and higher historical level of the Cartesian starting point over antique realism..” (p. 268.) One can mention, as an exceptional remark, the work written by Ciriaco Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*. Ediciones Alcalá, Madrid: 1968., where we can find the following statement „Ortega always admired Descartes.” (p. 326.) In the compilation of Anton Donoso and Harold C. Raley (*José Ortega y Gasset: A Bibliography of Secondary Sources*. Bowling Green, Ohio: 1986.) out of more than 4 thousand entries we can find only four ones (p. 429.), which deal with the connection between Ortega and Descartes, from a fundamentally critical standpoint.

² For example in *Historia como sistema, Obras Completas* (O.C. –Madrid: Editorial Alianza, 1983) VI, p.49 and *Sobre la razón histórica*, O.C. XII, p. 194.

³ *Historia como sistema*, (O.C.) VI, p. 37. (All translations are mine, unless otherwise indicated. – D. Cs.)

⁴ *El hombre y la gente*, (O.C.) VII, p. 98.

⁵ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C. VIII, p. 263.

⁶ The point under discussion is the so-called „paradox of the bridge”, in chapter LI. of the second part of *The Ingenious Hidalgo Don Quijote de la Mancha*.

⁷ *Sobre la razón histórica*. O.C. XII. p. 189. and 191.

⁸ *Unas lecciones de metafísica*. O.C. XII. p. 126.

⁹ *En el centenario de una universidad*. O.C. V. p. 472.

¹⁰ *Unas lecciones de metafísica*. O.C. XII. p. 121.

¹¹ *Unas lecciones de metafísica*. O.C. XII. p. 122.

¹² *¿Qué es filosofía?* O.C. VII. 415.

¹³ La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O.C. VIII, p. 274.

¹⁴ La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O.C. VIII, p. 223.

¹⁵ La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O.C. VIII, p. 243.

¹⁶ Cf. Descartes: *Regulae ad directionem ingenii* III.

¹⁷ La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O.C. VIII, p. 319.

¹⁸ Martin Heidegger: *Being and Time*. New York: 1962, p. 72.

¹⁹ La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, O.C. VIII, p. 280.

²⁰ ¿Qué es filosofía? O.C. VII, p. 369.

²¹ ¿Qué es filosofía? O.C. VII, p. 425.

FROM OPEN SOCIETY TO OPEN UNIVERSE

Giridhari Lal PANDIT

Abstract. There is a characteristic clarity and distinctness with which we can uphold the methodological and ontological heritage of Rene Descartes as a great milestone in epistemological ontology which holds a key to progress in our understanding of the natural and the human worlds respectively. Epistemological ontology* is the discipline which is primarily interested in knowledge as a form of existence in its own right and in its possible interactions with other forms of existence. With Descartes, we are as much enriched by the revolutionary character of his method of doubt as we are puzzled by the mind-body dualism or by the harmony of the contingent union of the mind and the body on the one hand and by the supposed existence of clear and distinct ideas in the mind on the other. As a question of appraisal after 400 years of Cartesianism, what kind of improvement, if any, has been possible for us all to make over Descartes? Was not Descartes himself the first to teach us how to argue from one form of existence – in his case, the clear and distinct ideas in the mind as a form of knowledge – to other forms of existence such as God and the physical universe? For an answer, I turn to Karl Popper's open universe argument. I begin by focusing on Popper's preoccupation, until his death, with optimism as a duty of every intellectually responsible person, which reminds us of his own contribution to the philosophy of politics during the world war II – his work on *The Open Society and Its Enemies* and *The Poverty of Historicism*. I then discuss a possible common intellectual bond between Bertrand Russell and I Carl Popper – what I would like to call their shared optimism of rationally connecting the conditions of human knowledge to the conditions of human freedom. This is followed by a discussion of Popper's theory of the growth of knowledge and his logical argument for an open universe, making a room for complexity, novelty, individual creativeness, individual freedom, and a search for a bet-

ter world to live in. The concluding part of my paper discusses briefly Popper's open universe argument in those aspects which suggest a fundamental improvement over Descartes's innovative epistemological-ontological framework.

Addressing himself in his „Replies“ to Princess Elizabeth, Descartes wrote: „After we have thus recognized the goodness of God, the immortality of our souls and the greatness of the universe, there is a further truth that it seems to me very useful to know: namely, that although each of us is a separate person and, consequently, has interests different in some measure from other people's, nevertheless each has to remember that he could not exist by himself; each is, in fact, part of the universe, or more particularly part of the Earth; each is part of this state, this society, this family – bound to it by his residence, his oath, his birth. And each must always put the interests of the whole of which he is part before his particular personal interests; within limits, of course, and with discretion; it would be wrong to expose oneself to a great evil to procure only a small good for one's relatives or one's country; and if a man is worth more, just in himself, than all the rest of his city, he would not do well to be willing to be lost in order to save it..“¹ By their common concern with a form of life lived in dignity and freedom, what did Rene Descartes, Karl Popper and Bertrand Russell contribute to our understanding of an open society and an open universe? The first decisive step towards recognizing such a form of life in our self-consciousness, which consists not just in our thinking, doubting or knowing but in our thinking about them all, was taken by Descartes when he stated that while it was possible to doubt everything including the existence of God, or of the external world or even of our own bodies, it was not possible to doubt one's own existence while thinking or doubting. Descartes even designated it as the First Principle of Philosophy: 'Cogito, ergo sum'. Sartre called it „the absolute truth of consciousness as it attains to itself“: For Descartes, 'Cogito, ergo sum' is no argument to show selfconsciousness as an object (of our knowledge). It is a demonstration of philosophy as a form of life. Do not human freedom and creativity characterize the very foundations of philosophy conceived as a form of life, or as a project, of selfconsciousness itself? If we say, with Sartre, that „the man who discovers himself directly in the Cogito also discovers all the others, and discovers them as the condition of his own existence“², it is a clear recognition of the project of selfconsciousness as individual freedom and as a form of life at the same time. Individual freedom is itself impossible without a community of free yet morally responsible selfconscious beings, without a whole world of intersubjectivity. In other words, my freedom is bound by the necessity of my *being-in-the-world*.

II

Realising the far-reaching consequences of his theory of knowledge, of his theory of scientific method and scientific change, for our understanding of the human-states-of-affairs politically and historically, Popper (1945/1957) formulated his devastating criticism of the

utopian models of society based upon the historicist and essentialist approaches of Plato, Hegel and Marx. Popper warned us of the dangerous consequences of the totalitarian/utopian models, which have been responsible, at least partly, for the rise of communism and national socialism. On the positive side, he formulated his theory of democracy, his theory of open society, which depends on the use of piecemeal engineering as a method of bringing about improvement in the conduct of life (*Lebensführung*) and significant social change. Sixty years after his first book *Logik der Forschung* appeared in 1934, Karl Popper published his latest work titled *Alles Leben ist Problemlösen*⁷ just about the same time when he died in London on 17th September 1994. In the new book, Popper explains his view about science, incompleteness of science, epistemology and the problem of freedom, evolutionary or Darwinian epistemology, history and politics, the collapse of communism, and intellectual responsibility; above all, he goes into the question of *how to* understand the past and *how to* shape and influence the future which is open. Optimism, he reminds us all, is a duty. Thus he describes his optimism as follows: "We live in a wonderful world; in the Western world we have achieved the best possible social system that we have ever known. And we constantly attempt to improve and reform our world. Many of these attempts have landed us in trouble. For the consequences of our social and political actions are often quite different from what we could intend or foresee. Even then we have achieved more than what most of us have hoped for."⁴ Popper goes on to argue that „we must judge the facts of the past historically and morally so that we can learn about that which is possible and morally right. We should not at all try to find directions and tendencies in the past for purpose of making predictions about the future. For the future is open... ."⁵ On the other hand, in his book *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde* which appeared in 1945, Popper proposed a radical transformation of Plato's problem: "Who should rule?" by turning it into the question: How can we change or shape the constitution of the State, so that the government can be changed or replaced without spilling blood? Popper's whole emphasis here was not on the method of forming of a government but on the possibility of its dissolution. Publication of Popper's book *The Poverty of Historicism* (1957), which appeared first in *Economica* in 1944 and 1945, was another significant step in this very context. Thus Popper argued to the effect that our knowledge shapes our interactions with the universe. It shapes our human interests in changing the world we live in. But our knowledge is fallible and yet it can grow according to a rational, though unpredictable, pattern. From all this, together

Notes

- * Pandit, G. L. (1991): *Methodological Variance: Essays in Epistemological Ontology und the Methodology of Science*. Boston Studies in the Philosophy of Science 131. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- ¹ Descartes, René, „Letters/Answers to Objections”, *Descartes: Philosophical Writings, A Selection*. Transl. and edited by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach (With an Introduction by Alexandre Koyre). The Bobbs-Merril Company, INC, Indianapolis.1971, pp. 283-284.
- ² Sartre, Jean-Paul, *Existentialisme and Humanism*. London,1948, p.45
- ³ Popper, Karl. R., *Alles Leben ist Problemlösen*. Piper: Munchen/Zurich,1994
- ⁴ Reference 3, p.274.
- ⁵ Reference 3, p.275.

DESCARTES AND
PHILOSOPHICAL
ANALYSIS

THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS AND THE BURDEN OF THE CARTESIAN HERITAGE

Vered GLICKMAN

In recent years the subject of Consciousness has gained, or I'd better say regained, a central place in academic discussions. The challenge, issued mainly by philosophers but accepted by thinkers from various disciplines, is to explain how physical processes in the brain give rise to the conscious, qualitative aspects of human experience. What makes this challenge so significant is the apprehension that no satisfying answer can be given. No reductive explanation will be compelling enough, some philosophers maintain, to prevent us from conceiving of a world in which beings that are physically identical to us all the same lack any of the qualitative aspects of our conscious experiences. Understanding the relation between consciousness and the physical world, we are told, is beyond the limits of human capacities. Many have tried to tackle this „Problem of Consciousness“, as it came to be called, some by pointing to its Cartesian roots. Striking at the Cartesian roots of the problem is indeed what Daniel Dennett and John Searle have proposed, each in his own different way. Though I accept that the way out of the problem can only be by reexamining our debt to the Cartesian tradition in the philosophy of mind, I nevertheless disagree with their consequent analyses. In what follows I intend to comment on both Dennett's and Searle's main ideas, while suggesting a different, hopefully a better way of approaching this problem of consciousness. But first I shall say a bit more on what makes consciousness so problematic.

Why do we take sensory qualities to be so uniquely distinct from all physical phenomena? What induces us to believe that facts about phenomenal properties will never be part of what physical sciences could possibly teach us? Interestingly enough, most of the

arguments that support these claims seem to rest upon a shared observation, namely that unlike physical phenomena, the qualitative, conscious aspects of human sensations fail to manifest the distinction between appearance and reality. Their appearance is their reality. Saul Kripke, Thomas Nagel, and more recently Joseph Levine and Scott Sturgeon, all laid out arguments that drew on this observation (see: Kripke, 1980; Levine, 1993; Nagel, 1974; Sturgeon, 1994). I shall go briefly over one of these arguments, perhaps the one better known, that was put forward by Thomas Nagel in his seminal paper „What it is like to be a bat?“. According to Nagel, scientific explanations are objective by their very nature. They are meant to leave behind any account that is based on the particular point of view of the perceiving subject, and strive to reveal the real, objective nature of things that can be apprehended from many different points of view. Science has no interest with the way things appear to the perceiving subject, but with what they really are. „The process of reduction,“ he says, „is a move in the direction of greater objectivity, towards a more accurate view of the real nature of things.“ But, he continues, „if the subjective character of experience is fully comprehensible only from one point of view, then any shift to greater objectivity – that is, less attachment to the specific viewpoint – does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it“ (Nagel, 1979, p. 174). In other words, where the distinction between appearance and reality collapses, as in the case of the qualitative aspects of sensations, reductive explanations are off the point. Eliminating the subjective point of view in such cases will amount to eliminating the only account possible of what these sensory qualities really are. Conscious, subjective facts are therefore irreducible to the objective, physical phenomena, at least not in any illuminating way that might enrich our understanding of them.

Of all the possible approaches to the problem of consciousness, Dennett seems to have chosen the most radical one. By denying the very existence of phenomenal properties, that is of properties that are accessible only from the subjective, first-person point of view, he believes he had solved the problem. We are asked to „play Locke’s card a second time“ as he puts it: instead of taking colors, sounds, etc. to be intrinsic properties of mental states, we should realize that they are, in a way, „secondary“ properties. They are „discriminative states of the observers’ brain [that] have various „primary“ properties (their mechanistic properties due to their connections, the excitation states of their elements, etc.) and in virtue of these primary properties, they have various secondary, merely dispositional properties“ (Dennett, 1991, p. 373). If we tend to think otherwise, Dennett insists, this is only because we are still in the grip of the Cartesian conceptions; we are, what he calls, Cartesian Materialists. While discarding the idea of an immaterial substance, we nonetheless retain the Cartesian notion of a functional center in the brain, the modern equivalent of Descartes’ pineal gland. It is this notion of a „Cartesian Theater“ that Dennett totally rejects: no place in the brain, he claims, is a place where ‘it all comes together’ to be viewed and judged by some ultimate observer. No definite boundaries mark the site of consciousness, therefore no fact of the matter will determine the where

and when of conscious experiences. The existence of phenomenal properties that occupy a definite place in space-time is nothing but a philosophical myth. Instead of the Cartesian Theater metaphor, Dennett proposes an alternative metaphor – his „Multiple Drafts” model of consciousness. In a nutshell, the model posits a parallel, multi-track processing activity of various specialist brain circuits that operate in response to external stimuli. Of the multiple different contents that are being simultaneously created in this process, only some will succeed in affecting subsequent activities and initiating behavioral responses. These contents will become the conscious ones. Due to space limitations I cannot give here a full account of Dennett’s reasons for his alternative model, nor can I offer a detailed criticism of his ideas. But I do want to emphasize one important point. Regardless of how successful it might be in accounting for some aspects of our conscious life, Dennett’s model has no bearing on the question of phenomenal properties. Being, in fact, a functionalist model it cannot explain non-functional properties such as the qualitative aspects of our experience. Acknowledging that, Dennett did propose, as you might remember, to redefine phenomenal properties as „secondary”, dispositional properties. But I take this to be a false move. What we get acquainted with while undergoing sense-experience is something, which is over and above the mere disposition to behave in a this or that way. Or else we would have found it difficult to conceive the possibility of states which are functionally identical, but nonetheless differ in their phenomenal, qualitative aspects. Our ability to understand philosophical arguments such as the Inverted Spectrum Argument indicates, in my view, that phenomenal properties are *not* functional properties. Consequently, Dennett’s attack on Cartesian Materialism cannot pave our way out of the problem of consciousness – by playing the Lockian card once again, we are once again stripping the sensory qualities of their claimed reality, and this time, one may say, only „appearance” is left. This highly counter-intuitive conclusion can hardly be the ultimate solution to our problem.

If Dennett addressed the problem of consciousness by trying to eliminate what causes it, Searle’s suggestion is to reexamine our very reasons for calling it a problem. Irreducible conscious phenomena are natural phenomena, he argues, and it should be as simple as that. Conscious phenomena are higher-order features of the brain, which are caused by the lower-order, neuro-physiological processes. And if it hasn’t been for Cartesianism and its footmarks in our metaphysical conceptions, this statement would not have puzzled us. „Historically, one of the keys to the development [of our contemporary world view],” He says, „was the exclusion of consciousness from the subject matter of science by Descartes, Galileo, and others in the seventeenth century. On the Cartesian view, the natural sciences proper excluded „mind”, *res cogitans*, and concerned themselves only with „matter”, *res extensa*. The separation between mind and matter was a useful heuristic tool in the seventeenth century. A tool that facilitated a grate deal of progress that took place in the sciences. However, the separation is philosophically confused, and by the twentieth century it had become a massive obstacle to the scientific understanding of the place of con-

consciousness within the natural world" (Searle, 1992, p. 85). But the obstacle can be removed, he believes. After all, we are no longer committed to many of the Cartesian characteristics of the physical world. Once we acknowledge that, we are sure to realize that the „mental" and the „physical" are not necessarily mutually exclusive oppositions. Indeed, failing to manifest the appearance/reality distinction, he echoes Nagel's argument, does create an unbridgeable gap between conscious and non-conscious phenomena. Yet for Searle that only shows that our world, our natural world, consists of more than one sort of facts – it consist of both the objective and the subjective phenomena. Consequently, consciousness is part of the subject matter of science, albeit being irreducible to neuro-physiological processes.

Much as I can see the point in reshuffling our Cartesian categories, Searle's suggestion, I suspect, leaves those categories pretty much intact. It is not a new geography of the mind-body distinction that Searle introduces, but the very old one. Only now we have it *within* the physical domain. And this (sort of) naturalistic dualism cannot escape typical difficulties, in particular it offers no sufficient explanation for the causal interaction between the subjective and the objective. Given that all behavioral effects of conscious states must have complete neuro-physiological causes as well, we have a good reason for identifying conscious states with neuro-physiological ones. Admitting causal over-determination of behavioral states is clearly the worse explanation of the two. Thus, by perpetuating the gap between the subjective and the objective, Searle's suggestion fails to give a satisfying answer to the problem of consciousness.

In the short time that is left I would like to propose a different way of demystifying consciousness, again by challenging our Cartesian heritage. Searle was right, I believe, in tracing the origins of the problem back to the seventeenth century. Our natural world, up till then populated with qualities such as colors, smells, etc., underwent a significant change when scholasticism gave place to a new ethos in philosophy and science. Captured by the idea that the book of nature is written in a mathematical code and following a mechanical order, Descartes and his contemporaries kept away from the scientific domain all that could not be expressed mathematically or explained mechanically. To that we should add the renewing popularity of scepticism with regard to the senses, and we can see why the relative, subjective, sensible qualities had to be excluded from the absolute, objective, mathematical nature. Thanks to Descartes and his new way of classifying mental phenomena, they were not eliminated altogether. Taken away from the realm of the body, sensory qualities could then be relocated within the new boundaries of the Mind. However, that which had solved the problem for the substance dualists of the seventeenth century, created one for the non-dualists of the twentieth century – sensory qualities had to be fitted once again into the natural world. Yet once the Cartesian way of characterizing the mental and the physical was adopted, sensory qualities could not be admitted once again into the natural world – Dennett's eliminativist approach seems to be the only alternative opened to materialists. Searle's analysis of the problem was, therefore, correct. The

fault indeed lies with our Cartesian conception of the mind-body distinction. His only failure was to provide good enough reasons for rejecting that conception.

My suggestion, and here is where I part company with Searle, is to question the very mapping of the Mind-Body distinction. Descartes' criterion for distinguishing the mental from the non-mental phenomena was basically an epistemic one — a thing is mental if and only if we cannot doubt its existence and nature. Evidently, whenever there is no difference between appearance and reality, as in the case of conscious states, appearance cannot be misleading. Thus, all and only our conscious states were included in the mental domain. That is how sensations got to be part of our mind together with our beliefs and desires; a somewhat revolutionary conclusion, about which not even Descartes was absolutely decisive, as his later remarks on the dependence of sensations on bodily states may indicate. Be that as it may, the epistemic evidence upon which this criterion of demarcation is based has, in fact, no interesting metaphysical implications. Obviously enough, immediate accessibility to consciousness does not mark all our beliefs, desires and sensations. Any of us can go wrong with regard to his non-conscious beliefs or past sensations. Had we really used the epistemic criterion for sorting out mental phenomena from all the rest, we would have ended up with a much narrower domain than what is actually acknowledged. Moreover, since I have no immediate access to my past sensations, it follows that on a strict application of the epistemic criterion these sensations would have been classified as non-mental phenomena. It turns out that one and the same event may be classified at one time as a subjective, mental phenomenon, and on another time as an objective, non-mental phenomenon. Yet even if *esse est percipi* means no more than being *potentially* conscious, I'm still unsure whether it necessarily implies a significant metaphysical distinction. After all, realizing certain accessibility relations is not sufficient for being grouped as *sui generis*. I may have privileged access to the things that are locked inside my drawer. Shall we, then, draw a metaphysical line between these and all other things to which I have different sort of access? Certainly not! Likewise, having privileged access to some of our internal states is not enough for classifying them all under the same metaphysical category. There has to be some other reason for such a categorization. Still the only other criterion of demarcation — the criterion of intentionality — arguably does not site sensory qualities among mental phenomena. Similarly, properties which are distinctive of mentality — such as purposive behavior, freedom of the will, the creativity and adaptivity of our intellectual capacities — none of these are associated with the qualitative aspects of sensations. So if we do wish to draw a line between the mental and the non-mental phenomena, sensory qualities won't necessarily fall within the purview of the mental domain.

How is this related to the problem of consciousness? Well, according to Nagel, the objective sciences cannot account for the subjective, qualitative aspects of sensations. Nagel, however, like many Cartesians before him, is giving too much weight to the manner in which something is accessible to our consciousness. The ultimate objective of sci-

entific explanation is to be as accurate as possible. Thus, when the subjective points of view stand in our way to achieve that, we are well advised to ignore them. It doesn't follow, nevertheless, that the subjective point of view should *always* be ignored. If it provides us with an accurate account of the way things are, then it should be as legitimate as any other scientific method, its perspectival limitations notwithstanding. To be sure, the appearance/ reality distinction doesn't hold for facts that are immediately accessible to our consciousness, but that again is a metaphysically insignificant characteristic of these facts. At most it implies that we have immediate access to some of the primary qualities in nature – since sensory qualities cease to be secondary qualities when related to our internal states – while in regard to other primary qualities we have to settle with only indirect access. No unbridgeable gap separates the latter from the former, and in case we had good enough reasons for identifying sensory qualities with specific neuro-physiological states, nothing in principle would prevent us from accepting it. Such a reductive explanation might not enlighten us as to what it is like to undergo certain human sensations, but that we already know. It would, however, answer the above mentioned problem of causal over-determination, and it ought to explain the particular relations obtaining between sensory qualities. The challenge of explaining the qualitative aspects of sensations is, therefore, as demanding as any other explanatory challenge. It was only the Cartesian hold over our metaphysical conceptions that led Nagel and others to see a problem where there is none.

References

- Davis, M. & Humphreys, G. W. (eds.): (1993) *Consciousness*, Oxford: Blackwell.
 Dennett, D. C. (1991): *Consciousness Explained*, Allen Lane, The Penguin Press.
 Kripke, S. (1980): *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
 Levine, J. (1993): „On Leaving Out What It's Like", in Davies & Humphreys (eds.), 121-36.
 Nagel, T. (1974): „What is it Like to be a Bat?", *Philosophical Review* 83, 435-50. reprinted in Nagel, 1979, 165-80.
 Nagel, T. (1979): *Mortal Questions*, Cambridge University Press.
 Searle, J. (1992): *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: The MIT Press.
 Sturgeon, S. (1994): „The Epistemic View of Subjectivity", *The Journal of Philosophy*, 91(5), 221-35.

ON DESCARTES'S CONCEPT OF GOD*

(Whom is the mask worn by?)

Peter LOSONCZI

Introduction: The problem of legitimacy

In the Third Meditation we can read the following:

„By the name ‚God’ I understand a substance that is infinite (eternal, immutable,) independent, all-knowing, all-powerful, and by which I myself and everything else, if anything else exist, have been created”¹

As we know it on the ground of this idea Descartes comes to the conclusion that God necessarily exists.

This is one of the most problematic and criticised point of the Cartesian philosophy. Pascal was not the only one who couldn't forgive Descartes²

The legitimacy of God's presence in the thought of Descartes has been called in question during the last four hundred years by many authors.

We can distinguish two main groups of the critics.

The representations of the one group state that Descartes tried to prove God's existence just because he needed an „epistemological Jolly Joker”(Ferenc Altrichter) or because he wanted deserve the support of the Church(Tom Sorell).

According to the other, perhaps more moderate standpoint, Descartes's God is a „stillborn God”³ or he had been a quasi-atheist.

In short we can say that for some of them it is *too much* what Descartes says about God, while for others it is *not enough*.

Naturally, there are several problematic moments in his works. We can point out logical and metaphysical tensions, incoherence, theological deficiency. But does it mean that we should totally reject his statements concerning God? My aim is not to defend Cartesian metaphysics as such. But I would like to defend him against the charge of untrustworthiness.

In my opinion, despite of the tensions of his philosophy, we can show out a fundamental legitimacy of God's presence in Descartes's work. I think that by a phenomenological investigation, we can point out the presence of the *religious experience* in it. I don't think that this attempt will solve all the problems that may arise in Descartes's metaphysics. But I hope it helps to establish the legitimacy mentioned above.

How could we reach this purpose?

By following Descartes in the process of his *meditatio* we can arrive at a *non-cognitive element* where this peculiar internal experience can be pointed out. I call this element *religious level* and I distinguish it from the philosophical-theological level of Descartes's thought. My investigation will focus on the definition quoted above, more exactly on the concept of infinity. In my opinion, this concept has an essential role in Descartes's thinking about divinity. What should be pointed out that it is not so by accident but just because it contains that special surplus value that the religious experience and meaning possesses.⁴

The problem of religious experience

What do I mean by the special surplus value just mentioned? What is that characteristic feature of the religious experience, which distinguishes it from other experiences?

Naturally, we cannot give a detailed analysis of this problem here, but an outline about it. Joachim Wach gives four formal features of the religious experience⁵

1) „Religious experience is a total response to what we experience as ultimate reality (...)to what we realize as... conditioning all that constitutes our world of experiences...”

2) „Religious experience is a total response of the total being to what is apprehended as ultimate reality.”

3) „The genuine religious is the most intense experience man is capable of...”

4) „The religious experience is practical, that is to say it involves an imperative, a commitment which impels man to act...”

It is important to emphasize that this ultimate response or motif is not an outcome of intellectual considerations⁶. Although it contains certain intellectual elements, the original inner experience should be concerned prior to other elements. The latter are based on the former ones.

As Emmanuel Levinas⁷ writes, there is a peculiar state in which our mind gives up its exertion for intentionality. This is the modification called *insomnia* by Levinas. „Insomnia is a wakefulness, but wakefulness without intentionality, dis-interested⁸“This dis-interestedness leads to the breaking up of consciousness. And this breaking up appears what is beyond all content – what is uncontained, *infinity*.⁹

I think this *petrifying* of consciousness to be the core of the surplus value mentioned above. This is the moment which *forces* the human being to respond the Absolute.

But where are the traces of this surplus value to be found in the Cartesian thought?

The concept of infinity in Descartes's philosophy

My task is twofold. On one hand, I have to show the priority of the concept of infinity in the Cartesian theology. On the other hand, I shall try to point out, that it is so because this concept has a reference to the religious experience.

Descartes himself emphasizes this priority in many cases. In the Second Set of the Replies he writes concerning God that the „very immensity of His being lies the cause or reason why He needs no cause in order to exist“¹⁰. This immensity is equal to the positive infinity we read about in the Principles. In this work he clearly distinguishes the concept of infinite from the concept of indefinite, and „reserves to God alone the name of infinite“. The reasons given by Descartes for this separation are that „in Him alone we observe no limitation (...) and we are quite certain that He can have none“, while in the case of other things „we do not positively understand (...)but merely negatively admit that their limits, if they are exist, cannot be discovered by us“¹¹

By returning to the *Meditationes*, we can also see infinity playing a favoured role. In the Third Meditation, where Descartes makes a distinction between the ideas of the substances, he also uses infinity as a main category: „that idea by which I understand a supreme God, eternal, *infinite* omniscient, omnipotent and creator of all things which are outside of Himself, has certainly more objective reality in itself than those ideas by which *finite* substances are represented“¹². Besides we should quote a letter in which Descartes defines infinite substance as „a substance which has actually infinite and immense true and real perfections“¹³ Or we could refer to another letter in which he writes that „God is greater than the world, non in *extension* but in *perfection*“¹⁴

Here we should take note on a very important momentum: divine perfections are common in one aspect, namely that *they are actually infinite*. As Jean Luc Marion puts it „substance, when applied to God, becomes a simple qualification added to infinity, which alone is substantive and subject; thus it would be necessary to speak less of an infinite substance than of a substantial infinity.”¹⁵

...

But why is infinity the „first of divine names” (Marion)? Why can — at least for Descartes — the objective reality of this idea prove the formal reality of it? And why does Descartes underline the *positivity* of the infinity in the case of God?

In my opinion, just because the idea of God — strictly speaking the idea of infinity — carries for him that surplus value, which has its origin in the genuine religious experience. (Descartes underlines the *immediate givennes* of this idea. He emphasizes that this idea proceeds neither from books or conversations¹⁶, nor from the statement „God exists”¹⁷)

In his *meditatio* he arrives at a point where he „meets” the idea of God. In the internal and immediate experience he perceives the most immense power, that he has ever perceived. As Levinas writes on „the idea of God, the *cogitatum* of a *cogitatio* which to begin with contains that *cogitatio*, signifies the non-contained *par excellence* (...) the ‘objective reality’ of the *cogitatum* of the *cogitatum* breaks up the formal reality of the *cogitatio*”¹⁸

In my opinion this breaking up of the thought „forces” Descartes to „respond”, that is to say that he must conclude that God necessarily exists. That’s why he may write that „in some way I have in me the notion of the infinite earlier than the finite”¹⁹

This moment is what I call the religious level of Descartes’s thought. In my opinion the „way” just mentioned is a reference to the peculiar moment discussed.

I’m aware of course that Descartes spoke a metaphysical — by the term of Levinas²⁰ — substantialist language. But in spite of this he was who “with an unequalled rigor, has sketched out the extraordinary course of thought that proceeds on the breakup of the *I think*”²¹

Besides, I think so, that he tried to maintain the fact of the surplus value. In the Conversation with Burman we read the following: *we understand* the perfections and attributes of God, *but we do not conceive* of them — or, rather, in order to conceive them, conceive of them as indefinite”²². Descartes perceives very clear that the real infinity of God is beyond the philosophical discourse — but he also perceives that this does not mean that it is beyond our mental capacity, our *understanding*.

I think this effort to put into words the surplus value to be the background the distinction between the concept of infinite and that of indefinite. And I think my reading to be a possible interpretation of the priority of infinity discussed above.

I have no doubt that this interpretation has not solved the incoherences and tensions that can be discerned in the Cartesian metaphysics and natural theology. The tensions stay to be tensions, the incoherences stay to be incoherences. But perhaps it can make clear the core of some of these problems. And last but not least I hope it has been able to defend Descartes against the charges mentioned: *the mask is worn by a homo religiosus*.

Notes

This paper is an enlarged version of my presentation based on an essay I wrote.

¹ Meditations on First Philosophy – In: The Philosophical Works of Descartes I-II. (P.W.D.) C.U.P., 1981, I.165

² See: I cannot forgive Descartes. In all his philosophy he would have been quite willing to dispense with God. But he had to make Him a fillip to set the world in motion; beyond this, he has no further need of God." B. Pascal: Thoughts 77§ (Greenwood, Westport, 1978) p.33

³ E. Gilson: God and Philosophy (Yale U.P., 1992) p.89

⁴ See: Jacques Waardenburg: „From the point of view of the study of religion, and probably that of philosophical anthropology, there is in a religious meaning a 'surplus value' which has some absolute connotation for the people concerned." in: Reflections on Study of Religion (Mouton, The Hague, Paris, N.Y., 1978) p.88

⁵ Types of Religious Experience (quoted by Waardenburg, ed.: Classical Approaches to the Study of Religion (Mouton 1973) p.396

⁶ Wach, *ibid.*

⁷ God and Philosophy (in: Collected Philosophical Papers; tr: A. Lingis; Martinus Nijhoff, 1987) p.153

⁸ *ibid* p.156

⁹ *ibid* p.156

¹⁰ P.W.D.II.p.55

¹¹ P.W.D. I. p.230 (XXVII.)

¹² P.W.D. I.p.162 (my italics)

¹³ Letter to Clerseier, 23 April 1649; in: Descartes: Philosophical Letters (tr.: A. Kenny. Basil Blackwell, Oxford, 1970) p.254

¹⁴ Letter to More, 15 April 1649; *ibid* p.251 (my italics)

¹⁵ Marion: The Essential Incoherence of Descartes's Definition of Divinity (in: A.O. Rorty, ed: Essays on Descartes's Meditations, University of California Press, Berkeley, L.A. London, 1986) p.307

¹⁶ Replies II. P.W.D. II. p.35.

¹⁷ Letter to Mersenne July 1641, *ibid* p.107

¹⁸ *ibid*; p.159-60

¹⁹ Third Meditation, P.W.D.I.p.166

²⁰ *ibid*; p.159

²¹ Levinas, *ibid.* p.159

²² in Correspondance of Descartes (tr.: J. Cottingham, R. Stoothoff, D; Murdoch, A; Kenny; C.U.P. 1991) p.339 (my italics)

DESCARTES, SAUSSURE, AND THE PROBLEMS OF INTEGRATING VOICE INTO A DUALISTIC UNIVERSE

László FEKETE

The distinction of the physical and the mental is the most characteristic feature of the Cartesian philosophy. This is especially significant in the context of the rationalist theory of the subject-centered innate ideas which provides the ontological foundation for our knowledge of the material universe. In addition, because the causes of the generation and the corruption of things do not confine to their own unique and individual forms or essences, to wit, to their own unique and individual principles, the *formlessness* of the things in the material universe made the modern science possible. In opposition to the Aristotelian tradition material things lost their autopoietic features in seventeenth-century rationalist philosophy. The material universe can be perfectly known in the interiority of the intellect. Nothing happens outside the mental which could not be known in advance through and constituted architectonically in the intellect.

The distinction of the physical and the mental, however, seems to pose an insoluble problem for uttering, communicating, or speaking on our knowledge of the material universe as well as the operation of our own intellect. The problem which arises from Descartes's philosophy is the gulf between two aspects of the reality, namely, thinking and speaking. Thinking on something belongs to the mental and speaking of thinking on something belongs to the modes of the physical state of the body, shortly, to the physical. Besides, Descartes attributed so different properties to the physical and the mental that no interaction can take place between them. In spite of Descartes's explanation put forward, for instance, in *Le discours de la méthode*, the distinction of the physical and the mental paradoxically does not allow us „to use words, or put together other signs in order to declare our thoughts to others”. We are not able to communicate and understand ideas

by virtue of the exteriority of mind, to wit, language. The meaning of the speaker's thoughts can never be unfolded in or transmitted by the materiality of speaking, writing, or gesturing. Briefly, speaking as a mode of the physical state of the body can not act upon the intellect. The mind's action on the body and the body's action on the mind, of course, involve different considerations. The latter, however, was completely ruled out in Descartes's philosophy. There can not be a transfer of ideas between the interlocutors. Therefore, no possibility is left for the involvement of language in the formation, correction and modification of thinking on something. Since the two great groups of the physical and the mental can not be isomorphic my words can never bring or actualize ideas into or in the mind of others. Without recalling and actualizing the idea of something beforehand in the intellect this something is never just there as a product of sensory encounter with the abundant configuration of the material world. For this reason, to integrate voices into the dualistic universe is very problematic. The more speaking unfolds the true ontological foundation of the universe, the more it vanishes into silence.

Even if speaking as a basic constitutive element of knowledge and knowledge-formation on our external and internal worlds does not enjoy any distinguished status in the Cartesian philosophy, it remains an ontological problem for philosophers for centuries after Descartes. However, Descartes and the Cartesians – especially, Malebranche, Cordemoy, Bayle, Leibniz, Geulincx and others – managed to find a proper place for the connection of language and thought within the theological framework of the rationalist philosophy. To quote a few examples, „Only God is our immediate and external subject, we see everything through Him“, „God is the only bond of our association“, „we communicate with each other through God“, and so forth. In the last resort, God is the only guarantee of giving true utterance to the internal and external worlds in the intersubjectivity of language.

Therefore, Descartes's metaphysical distinction of the physical and the mental has not necessarily caused any profound theoretical dilemma until the role of God in the creation and the continuous preservation of the universe goes without saying. Descartes, the Cartesians and, in general, seventeenth-century natural philosophers (especially, Galileo and Newton) successfully substituted the rational and active God – who „is the only bond of our association“ – for the Platonic demiurge, or Abraham's and Jacob's anthropomorphic God. All of the interface problems between the physical and the mental, and consequently, thinking and speaking comes from the secularization of the physical-metaphysical worldview of the Cartesian philosophy. In the course of time, the Cartesian distinction lost its very essence, namely, the role of God, who is „the author of all the motions in the world“ and „also the author of all our actions“¹, meanwhile the prophanized version of the Cartesian distinction persists in its original frame of reference, a dualistic universe and tries to explain the interaction between the physical and the mental by means of either exalting the external world at the cost of the internal one or vice versa, or diminishing their ontological differences without questioning the very sense of the distinction.

My point is that after vanishing the role of the philosophers's God from the physical-metaphysical worldview of seventeenth-century natural philosophy the original frame of reference, to wit, the notion of a dualistic universe where the physical and the mental are respectively considered as primary, or as mutually conditional of and interacting with each other as distinct substances is untenable.

If we choose, for instance, the external world as the primary reference of our knowledge and statements we can not rid ourselves of the need of some clarification of the degree of our knowledge and the truth-value of our statements about the external world. It can not be said that, on the one hand, the external world is obvious and, on the other hand, our knowledge and statements about it are contingent without knowing the clear criteria in advance of what rests on its obviousness and their contingencies. If we insist upon the belief that some interaction really takes place between two distinct substances, the physical and the mental, language and thought, for instance, in conversations (without the ceaseless assistance of God) we should give a reason for the lack of the manifestation of causality, linearity and locality in its very processes. The causal relation between language and thought assumes an isomorphic system. It reflects the conventional view that language is a denotative symbolic system for the transmission of ideas. In this case, two distinct substances are independent of each other but Geulincx's well-known clock-maker is desperately needed in order to set and guarantee the rule of the correspondence between the physical and the mental parts of reality. I would like to underline again that a conclusive argument for an isomorphic language-thought relationship in Descartes's philosophy or following Descartes's is still lacking.

Following Saussure sophisticated and enigmatic description about the principles of linguistics in *Cours de linguistique générale*, linearity as 'the natural communicative stance' is pictorially sketched in many current textbooks and essays concerning language and communication. But, these pictures can merely offer the common sense conviction, or rather a crude approximation to the act of speech in which the string of thoughts and of speech supposed to be related in a linear sequential order to each other. Many aspects of language-thought relationship rather show entirely different ordering, however, the supposition of a more abstract ordering, instead of linearity, makes the causality and locality principles quite unsettled, too. In general, to comprehend and to express something do not involve the necessity of a linear-sequential order either in the cognitive or the linguistic domains of the speaking and thinking subjects. One of the striking counterexamples of the notion of linearity is James Joyce's *Finnegans Wake* where the text shows itself as a network of traces, „with signifiers spilling over into one another”.² Anyway, all the texts as well as the textuality of the world are the networks of traces whose different unfoldings reflect the thinking and speaking subjects's personal orientations in their own linguistic-cognitive domains. It must be said that linearity is, at most, the speaking and thinking subjects's conventional and cooperative description about their own communicative actions,

in other words, a particular case of ordering but beyond that does not disclose any ontological property of what the language-thought interaction is it like.

Locality mainly relates to the interface problem, or using the language of the medieval theology, where the transsubstantiation of the physical and the mental, to wit, linguistic signs and ideas comes to pass in the process of the language-thought interaction. As a consequence of the distinct ontological characterization of the physical and the mental, it is difficult to imagine the process of interaction in which their two opposite attributes, for instance, locality and non-locality can be equally conceived. To sum up, it is hard to find ontologically compelling arguments for upholding the interactionist belief without the clarification of its required and closely connected concepts as causality, linearity and locality.

The Cartesian philosophy made a strong impact on the modern theories of language even if Descartes himself had little to say about it. Many twentieth-century schools of the linguistic philosophy insist upon the Cartesian distinction of the physical and the mental and place emphasis on the priority of the latter. Therefore linguistic analyses frequently aim at the reconstruction of the intellect or explain the language structure on the basis of the primary constitution of the intellect as its ontological foundation. The „mentalist theorists” of meaning frequently express their hope, as Frege articulated it, that the unfolding of the true and real ontological foundation of language „might put an end to the rule of the words over man’s intellect”.³ I think that this feature of the rationalist philosophical tradition and its ontological claim concerning the priority of the mental over the physical aspect of speaking rather make language entirely redundant and almost impossible than disclose the nature of the language-thought relationship. This view merely allows us to imagine language as a connotative system which orients the speaking subject in his/her own cognitive domain without taking the intersubjective nature of the communicative interaction into consideration. In other words, the language-thought process becomes a secular and phenomenal first-person problem without the transcendental dimension of the absolute subject.⁴

Saussure’s approach towards language is a very elegant and productive, but in my view it remains inside the worldview of the Cartesian philosophy. Generally speaking, Saussure shifted a bit the original Cartesian distinction to the direction of the mental which, at the same time, does not belong to an absolute, transcendental subject. In Saussure’s theory the split can be localized between the concept and the acoustic image, in other words, the acoustic image as some kind of inner language was rescued from the material sphere and integrated into the mental one. The core of the problems in linguistics consists of the concept-acoustic image structure constituted by signs in the interiority of the subject, however, the acoustic-auditive phenomena of language as the material part are not its primary consideration. The latter is merely proximate to the inner language therefore there is not the connection between langue (the concept-acoustic image) and the acoustic-auditive language.

I do not venture to say that I know the right answer to the above-mentioned problems. However, I would like to emphasize that any feasible attempt to overcome the interface problems between the physical and the mental should be based on an entirely different ontological interpretation of reality. First of all, the primary ontological claim about the existence of two distinct substances should be critically discussed so that we could account for the creative aspects of language in the formation, correction and modification of our knowledge upon the universe as well as its ability of expressing it. Briefly speaking, after vanishing the role of God from the physical-metaphysical worldview of the rationalist philosophy, its original frame of reference, to wit, a dualistic universe should be also replaced.

The distinction of the physical and the mental is, of course, a powerful and attractive scientific conceptualization of reality which fairly well explains all of the mechanical phenomena in the framework of the Cartesian grid and brings them into accord with the explicate order of the universe, especially, if we do not let the problems of time, space, continuity, interaction, the condition of the individualization of things, the cause of locomotion, locality, change, force and so forth to bother the basic tenets of our original conceptualization. However, the attribution of the independent existences to the various sets of reality outside our analysis becomes the limitation of our understanding about the reality, as well. Heisenberg so vividly described this situation in his *Physics and Philosophy*: „If one follows the great difficulty which even eminent scientists like Einstein had in understanding and accepting the Copenhagen interpretation of quantum theory, one can trace the roots of this difficulty to the Cartesian partition. This partition has penetrated deeply into the human mind during the three centuries following Descartes and it will take a long time for it to be replaced by a really different attitude toward the problem of reality.”⁵

This different attitude, what Heisenberg pointed to, was formulated in Bohr's complementarity conception. According to this conception there is no place for distinct substances as ontological entities and their exclusive properties but only for processes in the unbroken whole of reality. The distinction of the physical and the mental rather originates from the fact of giving „too much emphasis to the analytic side of our thought processes”. Beyond that distinction, the physical and the mental without having real and distinct ontological features „are only aspects that serve as terms for our analysis”.⁶ The conceptualization of the language-thought process by means of the inscription of our analytic terms into it can, of course, contribute to our understanding of the particular sets of reality and productively serve certain limited purposes, as well. However, it does not give reason to suppose that, on the one hand, there is such a thing as language, and, on the other, there is such a thing as thought which interact to each other in a dualistic universe.⁷

References

- N. Chomsky, *Cartesian Linguistics*, N.Y. 1966.
R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*. Pub. C. Adam et P. Tanney, Tom. 1-11. Paris, 1897-1909.
M. Dominicy, *La naissance de la grammaire modern*. Bruxelles, 1984.
N. Goodman, *Of Mind and Other Matters*. Cambridge, 1984.
R. Jackendoff, *Languages of the Mind. Essays on Mental Representation*. Cambridge, 1993.
R. Penrose, *Shadows of Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford, 1994.
M. Redhead, *Incompleteness, Nonlocality, and Realism. A Prolegomena to the Philosophy of Quantum Mechanics*. Oxford, 1987.

¹ AT XI p. 46-47.

² J. Culler, *Ferdinand de Saussure*, Ithaca, N.Y. 1986, p. 132.

³ G. Frege, *Begriffsschrift*, Jena, 1880.

⁴ H.R. Maturana – F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition*. Dordrecht, 1980. p. 32.

⁵ W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, London, 1958. p. 75.

⁶ D. Bohm – B.J. Hiley, *The undivided universe. An ontological interpretation of quantum theory*. London – N.Y. 1993. p. 387.

⁷ D. Davidson, 'A Nice Derangement of Epitaphs', In: E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation*, London, 1986. pp 433-446.

LA CERTITUDE HUMAINE ET LA VOLONTÉ DIVINE

KAPOSI Dorottya

Rationalisme de Descartes et la méthode sceptique employée dans son épistémologie soulèvent un problème de fond concernant les vérités éternelles. Les vérités mathématiques, logiques, et en général les vérités que nous appellerions nécessaires aujourd'hui, pouvaient-elles, selon Descartes, être mises en doute? Si cette question est pertinente, il faut qu'il y ait à la fois une différence manifeste et une relation organique entre la nécessité et l'indubitabilité des propositions. Le but de ma communication est d'examiner les dimensions épistémologiques de la conception modale de Descartes, en éclaircissant le sens des termes de nécessité et d'indubitabilité, puis en examinant leurs rapports. La nécessité d'une proposition veut dire non seulement que la proposition est vraie, mais aussi que sa négation est impossible. La terminologie moderne définit les vérités nécessaires par leur vérité dans tous les mondes possibles. Cette idée est habituellement attribuée à Leibniz, mais comme E. Curley l'a démontré, elle a déjà ses antécédents chez Descartes. Pour lui, les mondes possibles sont ceux qui auraient pu être créés par Dieu, à la place du monde actuel qui a été définitivement créé. L'indubitabilité, quant à elle, est une notion de la théorie de connaissance, attachée donc à la capacité mentale des êtres humains. La phrase „quelque chose est indubitable” veut dire qu'il est impossible d'en douter, c'est à dire qu'on est incapable de penser qu'elle soit fausse.

Pour résumer ce qui vient d'être dit, on peut reformuler la question initiale: est-ce que la nécessité d'une proposition implique son indubitabilité? Autrement dit: s'il est impossible qu'une chose soit fausse, est-il aussi impossible de penser qu'elle soit fausse? Et inversement: si on est incapable de douter d'une chose, est-elle vraiment nécessaire? Quel est le rôle de la pensée humaine?

L'hypothèse du trompeur des Méditations a pour intérêt de vérifier que même les jugements a priori, fondés sur la pensée, indépendants de l'expérience, peuvent être mis

en doute. Selon cette hypothèse, je ne peux pas exclure la possibilité „que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et trois”; d'où, par la suite, la nature du doute méthodique, à savoir que toutes les propositions mathématiques sont douteuses.

Pourtant, cette hypothèse sceptique ne semble pas susceptible de mettre en doute les vérités de la logique, c'est-à-dire les règles d'inférence, puisque ces règles sont employées dans la réfutation de l'hypothèse même, après la découverte du fondement cartésien „*cogito, ergo sum*”. Dans ses Méditations, Descartes suggère qu'un mauvais génie ou même un Dieu trompeur, si fort que soit son pouvoir, doit respecter certaines règles du jeu — les règles d'inférence, sans lesquelles on ne pourrait rien démontrer. Ainsi, Descartes limite l'activité du trompeur, duquel il dit dans sa Méditation première, „que pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer”. Il y a donc des choses qui restent hors la puissance du trompeur. Peut-être la loi de l'exemption de contradiction est-elle une de ces choses, mais on ne peut pas en être sûr. Autant Descartes s'exprime explicitement au sujet des vérités mathématiques, autant il est obscur à propos des vérités de logique comme la loi de contradiction et les règles d'inférence.

En tout cas, nous ne pouvons pas rejeter le doute au sujet de ces vérités sur la base d'une distinction entre le malin génie et le bon Dieu, en présupposant que le démon cartésien serait moins puissant que Dieu, et ne serait pas capable de nous tromper dans nos jugements les plus certains. Descartes appelle le génie „*summe potens*” ou „tout-puissant”, ce qui est un attribut divin, cet être n'est donc pas investi de moins de pouvoir que Dieu même. Descartes utilise aussi des expressions comme „quelque Dieu ou quelque autre puissance”. Aussi, le démon cartésien peut être Dieu même. Cette possibilité se montre si réelle dans les Méditations, que Descartes s'en occupe minutieusement, avant de l'exclure avec l'idée du Dieu nous induisant en erreur toujours et partout.

La seule idée qui s'oppose à l'identité du malin génie et du Dieu trompeur est que Dieu „est dit souverainement bon”. Si l'attribut de la bonté divine était négligeable, l'hypothèse du démon pourrait aussi inclure, comme une pure possibilité, que Dieu tout-puissant soit mauvais, et que ce soit uniquement un malin Dieu qui puisse posséder la puissance de nous tromper dans toutes circonstances.

Bien que Descartes ne l'ait jamais fait, théoriquement il aurait pu qualifier Dieu de malin, selon le raisonnement suivant: La thèse théologique de la bonté divine ne peut être soutenue par aucun argument métaphysique; elle ne peut guère être démontrée, seulement postulée. Etant donné qu'elle est indémontrable, elle peut donc aussi être douteuse. Ainsi, il est facile d'atteindre l'idée d'un Dieu qui est à la fois malin et tout-puissant, et qui n'est empêché par aucune loi morale de faire absolument ce qu'il veut, même de nous tromper sur les choses qui nous semblent les plus manifestes. Aussi plausible que soit ce raisonnement, il faut le rejeter, et pas seulement parce que Descartes n'a jamais parlé de „Dieu malin”. La malignité et l'omnipotence sont des termes contradictoires et dans la théologie scolastique et dans la philosophie de Descartes. L'incompatibilité de ces deux qualités est soulignée par Descartes dans son entretien avec

Burman. Quant à son hypothèse, Descartes insiste plutôt sur la toute-puissance que sur la malignité du trompeur. En résumé, le trompeur de l'hypothèse est tout-puissant, mais pas forcément mauvais. Comment est-ce possible? Comment peut-il nous tromper sans être mauvais? Comment peut-il être effectivement Dieu, rassemblant toutes les perfections divines, parmi lesquelles la puissance souveraine et la bonté souveraine? La réponse de Descartes est cristalline, logique, et cependant tout à fait frappante. Il n'interprète pas la bonté et la divinité comme des notions indépendantes l'une de l'autre. Tout simplement, il détermine la bonté par l'activité de Dieu. Autrement dit, dans la conception de Descartes, Dieu ne fait pas ce qu'il fait parce qu'il comprend que c'est bon, mais tout ce qu'il fait est bon par définition, car c'est Dieu qui le fait. Un passage important qui souligne cette idée se trouve dans les Réponses aux Sixièmes Objections. De son étude il se dégage que, d'après Descartes, la création du monde et la création des lois éternelles, indépendantes de notre expérience sont les manifestations de la même volonté suprême, et qu'elles dérivent de la même action divine. La doctrine paraît la première fois dans une lettre à Mersenne en 1630: ... les vérités mathématiques, que vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures... C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois dans son royaume. La morale de cette doctrine diffère sensiblement d'une supposition qu'il y a un malin Dieu, tandis que ses conséquences épistémologiques et métaphysiques se forment d'une manière analogue: dans ce cas, il n'y a non plus aucune loi morale, indépendante de Dieu, qui limite sa volonté. Au contraire, ni la connaissance ni l'entendement humain ne mettent de borne à ces actions, car „nous ne devons concevoir aucune préférence ou priorité entre l'entendement de Dieu et sa volonté”. Même les vérités logiques telles que la loi de l'exemption de la contradiction ne sont pas indépendantes de Dieu, elles sont aussi dans l'orbite de la doctrine. Ainsi, ni les entraves de la logique, ni le commandement du souverain bien ne limitent les actions de Dieu, puisque c'est Dieu même qui est l'auteur des lois de la logique et de la morale.

La doctrine de la création des vérités éternelles est l'une des conceptions les plus dogmatiques, et pourtant, dans ses conséquences, l'une des plus sceptiques. Elle est dogmatique parce qu'elle est toujours présentée sans démonstration, elle n'est jamais étayée d'arguments. La doctrine ne figure même pas dans les oeuvres principales de Descartes, elle est connue seulement d'après la correspondance et les Réponses aux Objections contre les Méditations. Cependant, elle présente des conséquences radicalement sceptiques, selon lesquelles nous ne sommes finalement jamais capables de reconnaître si les choses que nous trouvons le plus évidemment vraies sont en réalité vraies; puisque la volonté divine, dont la connaissance serait indispensable pour vérifier notre procédure de vérification même, est inaccessible pour nous, êtres humains.

Descartes était extrêmement conséquent dans sa conviction sur la simplicité ou l'inséparabilité de toutes choses qui sont en Dieu. Sa conviction a provoqué pourtant des difficultés éthiques. Leibniz, un des plus vifs détracteurs de Descartes, a trouvé la doctrine

cartésienne non seulement absurde, mais aussi dangereuse, car, si quelqu'un l'accepte, dit-il dans le Discours de métaphysique, „on détruit, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire." Il continue ainsi: Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire? Où sera donc sa justice et sa sagesse, s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si, selon la définition des tyrans, ce qui plaît au plus puissant est juste par là même? Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est naturellement antérieure à la volonté. C'est pourquoi je trouve encore cette opinion de quelques autres philosophes tout à fait étrange, qui disent que les vérités éternelles de la métaphysique et de la géométrie, et par conséquent aussi les règles de la bonté, de la justice et de la perfection ne sont que des effets de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce ne sont que des suites de son entendement, qui, assurément ne dépend point de sa volonté, non plus que son essence. Leibniz a ressuscité la thèse scolastique sur la séparation de l'entendement et de la volonté divine. C'est une thèse ayant pour intérêt d'expliquer pourquoi Dieu ne peut faire ce que son entendement interdit à sa volonté, étant donné les conséquences absurdes qui en résulteraient. Cette idée présuppose des vérités indépendantes de la volonté de Dieu — les vérités mathématiques, logiques et morales — qui ne sont pas en son pouvoir. Descartes a consciemment rompu avec cette tradition, afin que le vrai et le bien aient leurs fondement forts et métaphysiquement consolidés en Dieu. Pourtant c'est justement avec cette idée qu'il a mis en danger son rationalisme, lequel insiste sur l'autonomie de la raison, et exige que l'entendement humain puisse tout seul vérifier ce qui est bon et ce qui est vrai.

La doctrine de la création, en dehors des difficultés éthiques, soulève aussi des problèmes logiques et épistémologiques. En effet, elle remet en question sa cohérence. Un de ses commentateurs, H. Frankfurt accuse la doctrine d'être incohérente. Il dit que la possibilité divine d'actualiser un fait implique la possibilité logique de ce fait. Pourtant, si Dieu est capable d'actualiser des faits logiquement impossibles, alors les impossibilités logiques sont logiquement possibles. P. Geach juge, lui aussi, la doctrine cartésienne incohérente, pour des raisons comparables. R. La Croix, au contraire, récuse toutes les interprétations qui attribuent à Descartes l'idée que les impossibilités logiques sont possibles pour Dieu. Il part du même passage que Frankfurt : „Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictions ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire." Qu'est-ce que „il a pu faire" veut dire? Selon Frankfurt c'est une possibilité logique, mais selon La Croix ça ne veut dire aucune possibilité. A savoir, l'unité absolue de l'entendement et de la volonté divine suppose que la volonté créatrice de Dieu n'a été précédée par aucune liste de possibilités antérieures dans son entendement, pas plus par la loi de l'exemption de contradiction. C'est pourquoi le contraire de cette loi n'est pas une possibilité pour Dieu.

Le problème avec cet argument est le suivant: même si nous acceptons qu'une chose — disons le contraire de l'exemption de contradiction — n'est pas une possibilité que Dieu

peut choisir d'actualiser, nous ne sommes pas forcés de dire que cette chose n'est pas possible. Dans le cas contraire, La Croix dépasserait son but, car selon son interprétation, par manque de possibilités antérieures, Dieu ne pourrait créer ni la loi logique ni son contraire, c'est-à-dire, même les possibilités logiques ne seraient pas possibles pour Dieu. La doctrine de la création, effectivement, inclut la possibilité divine d'actualiser des choses qui sont logiquement impossibles, et sur ce point je partage l'opinion de Frankfurt, Geach et d'autres commentateurs. Cette conception a été souvent considérée comme étrange, bizarre, ou incohérente. Certes, il est difficile de comprendre comment on peut tenir une proposition pour intelligible et consistante alors qu'elle légitime l'inconsistance. En tout cas, il est assez déraisonnable de considérer une chose qui est logiquement impossible comme une possibilité logique. Je propose donc l'interprétation suivante, plus respectueuse à mon sens des expressions de Descartes, et dans la forme et dans le contenu: la possibilité des impossibilités logiques n'est pas une possibilité logique, mais une possibilité divine, ou bien en termes sécularisés, une possibilité métalogique. Nous avons donc deux genres de possibilités: la possibilité logique qui s'accorde avec l'entendement humain, et la possibilité divine qui nous est incompréhensible et inaccessible. Cette distinction est reflétée dans les conceptions modales d'auteurs comme H. Ishiguro et E. Curley, qui ont insisté sur une modalité réitérée, en s'opposant aux reconstructions modales simples qui disent que rien n'est nécessaire d'après la doctrine de la volonté libre de Dieu. La modalité réitérée veut dire que la nécessité d'une proposition n'implique pas la nécessité de sa nécessité, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont nécessaires pour nous dans ce monde, mais elles ne sont pas nécessairement nécessaires. Autrement dit, cette conception invalide la formule principale du système modal S4 pour les pensées de Descartes. Curley a même développé une reconstruction formelle de la doctrine, mais il n'a pas réussi à nuancer suffisamment la distinction entre, d'une part, deux types de possibilités, et d'autre part, deux types de nécessités. De son argument, comme McFetridge et J. Van Cleve l'ont démontré, il s'ensuit pourtant qu'il n'y a rien de nécessaire. La cause de l'insuccès à trouver une reconstruction formellement convenable de la possibilité divine est à mon avis que cette dernière est inaccessible pour les systèmes logiques, lesquels ne sont capables de saisir que la possibilité logique, tandis que la possibilité divine reste au-delà de ces systèmes. La doctrine de la création est-elle donc illogique et incohérente? L'exigence de la cohérence est en effet une exigence logique, originaire de la nature de l'entendement humain, laquelle n'a aucune importance en matière de possibilités divines. La doctrine n'est ni cohérente ni incohérente dans le sens commun, que nous utilisons pour nos propositions ordinaires. Elle devient problématique lorsque nous la considérons à la lumière de l'entière épistémologie cartésienne, et que nous examinons quelles charges lui sont imposées.

Quel est le but de la doctrine? Pourquoi Descartes en a-t-il besoin dans sa théorie? Sert-elle à mettre en doute les vérités a priori, indépendantes de l'expérience? Pas du tout. Ce n'est pas un argument sceptique, aussi n'est-elle pas identique à l'hypothèse du trompeur.

Ce n'est pas à douter des vérités éternelles, mais à les fonder qu'elle est destinée. C'est pourquoi elle est si particulière. Descartes veut fonder les vérités éternelles le plus solidement en Dieu, mais il ne peut le faire qu'à travers sa pensée, son propre entendement. La doctrine de la création, selon mon opinion, est l'expression métaphorique d'une entreprise cognitive qui essaye, à l'aide de la raison, de regarder au-delà des limites de la raison. Elle veut montrer que la rationalité humaine elle-même n'a pas de base rationnelle; cependant, bien sûr il ne s'ensuit pas que le fondement de la rationalité est irrationnel, mais que la rationalité est impossible à mesurer à l'aune de la rationalité et de l'irrationalité, parce que ces catégories ne l'atteignent même pas. Descartes exprime avec sa thèse volontariste une possibilité métalogue qui franchit les lois de la pensée humaine.

La relation entre la possibilité concevable par l'esprit humain et la possibilité attribuée à Dieu est asymétrique: ce que nous pouvons concevoir comme possible est aussi possible pour Dieu, mais nous n'avons pas le droit de dire qu'une chose qu'il nous est impossible d'imaginer est impossible pour Dieu.

Les deux niveaux de possibilité correspondent à deux niveaux de pensabilité. Un premier niveau figure la pensabilité d'une possibilité se découvrant à l'esprit humain, un deuxième figure une pensabilité indirecte d'une possibilité qui se présente uniquement à Dieu, mais qui nous est inconcevable. Dans le vocabulaire psychologique de Descartes, on peut distinguer deux groupes d'expressions concernant la connaissance, selon leur contenu mental. Au premier groupe appartiennent: concevoir, comprendre, ou en latin *concipere* et *comprehendere*, qui sont utilisés dans les contextes liés au premier niveau de pensabilité. Dans le deuxième groupe se trouvent les expressions savoir, connaître, toucher de la pensée, et en latin le verbe *intelligere*, n'ayant pas d'équivalent en français. Ces mots expriment la connaissance indirecte des choses, la pensabilité de l'impensable. Descartes écrit à Mersenne ce qui suit:

... je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités [les vérités éternelles] sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni le concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelqu'autre chose que ce soit, qui n'excédait point la grandeur de nos bras: car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. La raison pour laquelle il suffit de toucher de la pensée pour savoir et pour connaître est évidente; dans le cas contraire nous ne posséderions aucune connaissance de Dieu. Cependant la connaissance de Dieu est justement nécessaire pour vérifier et fonder notre connaissance de toute chose. C'est pourquoi cette idée conduit à la circularité. Il y a deux questions auxquelles Descartes doit répondre, en rapport avec les vérités éternelles: quel est leur fondement métaphysique, et comment peuvent-elles être reconnues par l'homme. A la première

question, Descartes a répondu avec sa doctrine: les vérités éternelles sont éternelles parce que Dieu les a créées. Pourtant, le fondement même de ces vérités est contingent, la volonté divine étant libre. La cause plus profonde de ce phénomène a été traitée par McFetridge. Il a montré qu'une tentative de fonder toutes les nécessités sur une nécessité nous conduisait à une régression infinie. Pour ces raisons, nous avons une très forte propension philosophique à déclarer que toutes les nécessités sont fondés sur une contingence, qui est la liberté de la volonté divine chez Descartes.

A la deuxième question, comment les vérités éternelles peuvent être reconnues, Descartes répond par le critère de vérité: elles sont reconnues sur la base de leur conception claire et distincte. Mais quel genre de pensabilité caractérise cette conception claire et distincte? Si elle consiste à „toucher de la pensée”, alors tout est pensable pour nous, donc il n'y a rien d'impossible à penser, rien d'indubitable. Si, au contraire, le critère de vérité ne permet de penser que des choses qui n'impliquent pas de contradiction dans notre conception, cela implique qu'il y a des choses dont il est impossible de penser que leur contraire soit faux, tandis que nous ne pouvons jamais être certains qu'il soit vraiment impossible qu'elles soient fausses.

En conclusion, si nous définissons la nécessité et l'indubitabilité comme nous l'avons fait au début, par l'impossibilité et l'impensabilité du contraire, nous aboutissons à ce que les vérités nécessaires sont effectivement indubitables, bien que les vérités indubitables ne soient pas forcément nécessaires. Autrement dit, l'indubitabilité n'est pas un critère suffisant pour distinguer le nécessaire et le contingent dans un sens absolu; elle ne nous fait connaître que nos propres capacités mentales. Dans ce cas, nous ne savons pas si les vérités nécessaires sont en réalité équivalentes à celles que nous comprenons ordinairement comme telles: les vérités mathématiques et logiques. Alors, que sont donc les vérités éternelles, si elles existent, au fond? On peut répondre, littéralement, que Dieu seul le sait.

Notes

¹ E. M. Curley: „Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, *Philosophical Review* 93 (1984), pp. 575-576.

² Méditation I, AT VII. 21.

³ Méd. I, AT VII. 23.

⁴ Méd. II, AT VII. 24.

⁵ Méd. I, AT VII. 21.

⁶ En effet, il hésite même parfois à le désigner comme „malin”. (Méd. II, AT VII. 26.).

⁷ AT VII. 431-2, IX. 233.

⁸ AT I. 145.

⁹ Lettre à Mesland, 2 mai 1644, AT IV. 119.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Paris: Libr. Phil. J. Vrin, 1970, pp. 27-28.

¹² H. Frankfurt, „Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, *Philosophical Review* 86 (1977), p. 43.

¹³ P. Geach, „Omnipotence”, *Philosophy* 48 (1973), p. 10.

¹⁴ R. R. La Croix, „Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible”, *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), 455-475.

¹⁵ Lettre à Mesland, 2 Mai 1644, AT IV. 119.

¹⁶ Hidé Ishiguro, „The Status of Necessity and Impossibility in Descartes”, in: Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley, LA, London: Univ. of California Press, 1986, pp. 459-471.

¹⁷ Curley, op. cit.

¹⁸ Op. cit. pp. 580-581.

¹⁹ I. G. McFetridge, „Descartes on Modality”, in: I. G. McFetridge, *Logical Necessity and Other Essays*, London: Aristotelian Society, 1990. 155-204; James Van Cleve, „Descartes and the Destruction of the Eternal Truths”, *Ratio (New Series)* VII (1994) 58-62.

²⁰ Lettre à Mersenne, 27 mai 1630, AT I. 152.

²¹ Op. cit. pp. 175-177.

WHY SHOULDN'T WE BE AFRAID OF THE CARTESIAN DEMON?

On the Roots of Skepticism

.....Tihamér MARGITAY

I will argue that it is not so much the Demon that is threatening our knowledge, but rather the assumption concerning the justification involved in the Demon-type skeptical arguments. This notion of justification is unreasonable and would not allow knowledge even if there were no Demon at all.

The Demon-type skeptical argument

Roughly put the Demon hypothesis is the following.

(H) An evil demon causes me to have those beliefs which imitate the world, but there is nothing beyond me, my beliefs, and the Demon.

This Demon generates doubt in the following way. If this Demon exists, which I cannot exclude, then I would have no *guarantee* for the truth of my beliefs. The doubt is directed against the justification of my beliefs and not against their truth. Thus the skeptical argument attacks the justification of propositions by a simple *modus tollens*. For example:

If I am justified in believing that I am reading a paper, then, since this proposition entails the denial of the Demon hypothesis, I am justified in believing the denial of the Demon hypothesis.

I am not justified in denying the Demon hypothesis.

Therefore, I am not justified in believing that I am reading a paper.

The justification of any proposition about the world can be challenged by this argument, but, of course, propositions concerning, e.g., language, mind, rational reasoning, etc. are not called into question.

Potential defeaters

Let us have a look at this skeptical argument from a slightly different angle and ask what features of the skeptical hypothesis were made use of. Knowing them we could generalize the argument. Any proposition meeting the conditions could serve to challenge the justifications of propositions about the world or the justifications of certain range of propositions.

Obviously, we do not have to stick to the Demon, an all-mighty computer with brains in a vat would do just as well. It is not the particular content of the skeptical hypothesis that matters, rather its epistemic relation to the given proposition.

To ruin the justification of a particular proposition, p by means of the skeptical argument above, we need a defeater hypothesis, q , such that

C1. p entails the denial of q

C2. p does not justify the denial of q

(for all the evidence available for p is consistent with q)

C3. the denial of q is not justified by the available evidence.

Let us call a proposition satisfying the first two conditions a potential defeater of the justification of p . Any proposition, q satisfying the first two conditions can challenge the justification of a proposition p unless the denial of q is justified.

The notion of justification

Now we should return to the skeptical argument in order to see what notion of justification is assumed. For a proposition p and for any of the potential defeaters of its justification q , the general form of the skeptical argument is:

If S is justified in believing that p , then S is justified in believing the denial of the potential defeater q .

S is not justified in denying q .

Therefore, S is not justified in believing that p .

Being a conditional, the first premiss asserts that we have to justify the denial of every potential defeater of the justification of a proposition in order to be justified in believing the proposition. In other words, the justification of the denial of every single potential defeater is a necessary condition for the justification of a proposition. Notice that this follows simply from the logical relation between the antecedent and the consequent of a conditional.

The problems with this notion of justification

The notion of justification assumed by the argument is a rather bizarre one. For we are justified in believing a proposition only if we are justified in believing that there exists no defeater and to know that there exists no defeater we should be justified in denying every single potential defeater of the justification of the proposition. Let us put aside philosophers' colorful fantasies about Demons and all-mighty computers, and focus on mundane everyday cases. Even in such cases, we would almost never have justified beliefs concerning factual matters if this notion of justification were adopted. Let us see why.

Firstly, infinitely many potential defeaters can be devised for the justification of every factual proposition and they all need to be rebutted. The basic idea is this. Even non-skeptical epistemologies should allow the possibility of error. We may be wrong about almost every particular factual beliefs. (Which obviously does not involve that all of our beliefs may be wrong.) And we may be wrong about a particular belief in infinitely many ways. Hence we may formulate infinitely many hypotheses about how we are mistaken about a particular belief. Many of these hypotheses can serve as a potential defeater in skeptical arguments.

Here is an example. Casual evidence can be adduced to justify the factual proposition that I am holding a piece of paper.

Then, in the skeptical argument, *q* can be replaced by the following propositions:

(H1) *What I am holding now is a sheet made of a new material which only looks like paper.*

(H2) *I am dreaming now.*

(H3) *We all have certain mental disorder called conference madness which is causing us to believe that I am holding a piece of paper.*

We cannot claim that we are justified in believing that I am holding a piece of paper until all of these potential defeaters are eliminated. Since if they are not eliminated, the standard form of the skeptical argument can be used to challenge the justification. It is important to emphasize that these potential defeater hypotheses can be refuted. As we are considering ordinary situations, the first can be refuted by some chemical analysis, the second by one of our ordinary ways how we distinguish between dreaming and being awoken, and, finally, the third can be rebutted if we all go through a thorough psychiatric check-up. So the problem with these hypotheses is not that they cannot be refuted, but rather that there are too many of them, and all need to be refuted before we could claim that a proposition is justified.

But my opponent may claim that this problem is to be regarded as a mere practical one. In principle, he may go on, all the potential defeaters can be eliminated and thus eventually we arrive at a justified factual proposition. But unfortunately, this is not so. Because the justification of the denial of a potential defeater would again require the justification of the denial of all the defeaters of this justification, and so on. The exponential boom seems inevitable.

Secondly, a further problem emerges due to the assumption that the justification requires the justification of the denial of its potential defeaters. Because we can construct, for almost every proposition, a trivial potential defeater the denial of which is not justifiable.

The proposition, „I am holding a piece of paper.” is not true for unknown reasons in a way that is consistent with whatever we know.

Of course, it is unjustifiable that there are no unknown reasons defeating the justification of a proposition. It is important to notice that this trivial potential defeater

is weaker than the Demon hypothesis only from rhetorical or psychological viewpoints, but not from the point of view of its epistemological status.

In sum, the Demon-type skeptical argument assumes a notion of justification which is senseless and useless anyway. Because in this sense of justification we would have no justified belief even in those casual cases in which we wish to claim that we have some. If you

like to put it this way, it would be impossible to justify beliefs even at the phenomenological level. This notion of justification by itself is enough to deem us to a piecemeal though total skepticism. Even if we could get rid of the Demon, we would left with a notion of justification according to which no knowledge would be possible. Instead of being afraid of the Demon, we should be worried about the notion of justification at the first place.

The considerations above was meant to locate what the problem is with the skeptical argument. I think the skeptical argument is wrong not because of the subjectivist starting point of the underlying philosophy, or because it is supported by a foundationalist epistemology (These may give rise problems on their own too.), or because of the Principle of Closure, etc., but rather because the skeptical argument assumes an irrational notion of justification. My objections did not rely on the details of what a justification consists in. Therefore it applies for different kinds of justifications and thus it is consistent with different kinds of epistemologies. You could even be a social constructivist from the point of view of my argument. (But it is an extreme for other reasons.)

The defect of potential defeaters and the illegitimate shift in the burden of proof

The root of the flaw is that this notion of justification takes as if it were enough for a potential defeater to be consistent with the challenged justification. It fails to require that a potential defeater should be justified.

To get a reasonable notion of potential defeater which is in accordance with the normal course of inquire, and to prevent the ad hoc use of the skeptical argument, we should add a further condition to the earlier two.

C2+ A potential defeater q is justified, even if only slightly so.

It stands to reason that if a defeater is not justified than we should not bother to refute it. On the other way round, according to our practice, if a potential defeater is justified even if only weakly so, then the justification of a proposition would, indeed, include the justification of the denial of its potential defeater.

The skeptical argument involves an illegitimate and fallacious shift in the burden of proof. The skeptic claims that if our beliefs are justified than the rebuttal of the Demon hypothesis is justified. Hence if the antiskeptical wants to see our beliefs safely warranted then he has to justify the denial of the skeptic hypothesis. The skeptic violates an argumentative rule by placing the burden of proof on the antiskeptical. The antiskeptical has to justify the denial of every potential defeaters, though it is not told why the antiskeptical

should do so. It was the skeptic who introduced the claim concerning the Demon into the discussion, and according to the rules of reasonable discussion, the burden of proof is in general (some exceptions apart) on the one who claimed something. Therefore, first, it would be the skeptic's turn to give reasons why we should entertain the idea of the existence of such a demon, why we should believe the Demon hypothesis.

As I argued unless we are given reasons why bother with a potential defeater, we are not bound to be justified denying it. Because otherwise we tacitly accept a senseless notion of justification, which leads to a piecemeal, but, eventually, total skepticism also without the Demon.

QUELQUES CHAPITRES DE L'HÉRITAGE CARTÉSIEN

LA RECTIFICATION DE L'ONTOLOGIE CARTÉSIENNE CHEZ MERLEAU-PONTY

Domingo Blanco FERNÁNDEZ

Pourquoi choisir ce thème pour un Colloque qui se propose dresser le bilan de (presque) quatre siècles de cartésianisme? Parce que, à ce jour, et à ma connaissance, n'a pas été reçu l'apport décisif de cette rectification, à savoir, l'association entre l'espace d'expérience et la négativité. Et parce que, à travers Descartes, Merleau-Ponty voulait mettre en question l'ensemble de l'ontologie en vigueur, peut-être la même qui guide (ou égare) notre bilan. De la portée que l'auteur de *Le visible et l'invisible* attribue à sa critique témoigne cette simple juxtaposition dans sa première note de travail: „Réflexion sur les ontologies de Descartes – le ‘strabisme’ de l'ontologie occidentale”¹. De ce désaveu, il n'exclue pas la „philosophie objective” de Husserl, ni les philosophies du dieu mort (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre) qui sont le contrepied de la philosophie classique, ni, bien sûr, la dialectique comme „manoeuvre” (VI 219 et 236). Pour sortir de l'actuel état, qu'il considère de crise radical et même de ruine de la philosophie, le renouveau philosophique passe, écrit Merleau-Ponty, par la „destruction” (*Wiederholung*) de l'ontologie objectiviste des cartésiens (VI 237).

Il n'est pas étonnant que la pensée, par son élan immédiat, donne la priorité à la réalité de la pensée, et du temps comme sens interne, sur la réalité des corps et de l'espace. C'est en tout cas ce qui est arrivé à la philosophie depuis que Platon associa la matière au non-être, face à l'être qui est toujours et qui ne change jamais. On sait le lourd poids de cet héritage sur l'histoire de la philosophie chrétienne. Pour Descartes, la réalité de la nature extérieure se réduit à l'étendue, mais il s'agit d'une étendue idéalisée puisqu'elle ne se

donne qu'à une inspection de l'esprit, ce qui fait plus certaine la pensée que le corps. A notre siècle encore prévalait la subordination de l'espace. Bergson avait voulu détruire la conception du temps spatialisé afin de retrouver la durée, non seulement comme le temps réel, mais comme la réalité même. A ce que Merleau-Ponty répondait qu'il ne suffit pas de passer au temps comme fusion pour avoir la solution et que l'espace n'est pas à mettre en cause comme Bergson le fait, car l'ignorance de la durée ne vient pas de sa spatialisation par le physique ou le mathématique mais plutôt de la projection de l'espace sur un plan de représentations. „L'espace en réalité – remarque Merleau-Ponty – ne comporte pas plus de points, de lignes que le temps”. L'espace réel d'expérience n'est pas moins que le temps réel à racheter de la réduction à significations objectives: „Il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, i.e., comme transcendance, comme toujours 'derrière', au-delà, lointaine” (VI 249). – La tentative de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, dans le paragraphe 70 de *Sein und Zeit*, porte à Heidegger à interpréter la *direction* spatiale dans le sens de la tâche „dirigée” par le souci du *Dasein* qui fait face au futur. Heidegger pense que le *Dasein* peut être spatial, et non seulement étendu, parce qu'il est „spirituel”. Pour Merleau-Ponty, il y a une *Weltlichkeit* des esprits qui est assurée par les racines qu'ils poussent, non certes dans l'espace cartésien, mais dans le monde *esthétique*, qui est à décrire comme espace de transcendance, d'éclatement, de déhiscence, et non pas comme espace objectif-immanent (VI 269-270). Même la „direction” d'un mouvement des corps n'est pas identifiable comme relation dans l'espace objectif; elle est donc transposable à la pensée: „une *direction* de pensée” ce n'est pas une *métaphore* (VI 275). Loin de s'expliquer la direction spatiale par la temporalité du souci, c'est parce que la pensée, le sujet, sont à décrire aussi bien comme situation spatiale, qu'il y a des directions de pensée, et des directions opposées, comme il y a la gauche et la droite, qu'il y a dans les significations possibilité de l'écart et d'emploi du diacritique (VI 270).

Dans les notes sur la Nature prises par des étudiants et publiées en 1995, Merleau-Ponty avertit de la résistance que l'espace oppose à la pensée par une allusion à Kant qu'il ne développe pas. Il s'agit d'un commentaire à la lettre où Malebranche disait à Dortous de Mairan: „Je sais bien qu'un pied-cube est de même nature que toute autre étendue, mais ce qui fait qu'un pied-cube est distingué de tout autre, c'est son existence”. Cette réalité irréductible du pied-cube d'étendue, soutient Merleau-Ponty, „ne peut être comprise par l'esprit pur. C'est déjà ce que Kant exprimera en disant qu'il y a dans les objets de l'espace quelque chose qui résiste au pur entendement”⁷².

Il ne semble pas que les thèses de Kant sur l'espace soient toujours claires et cohérentes, si nous mettons ensemble 1) que, selon la première Critique, „on ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait point d'espace, quoiqu'on puisse bien penser qu'il ne s'y trouve pas d'objets” (KrV A 24); 2) qu'en 1768 Kant basait la différence des régions de l'espace sur les trois dimensions (haut-bas, droite-gauche, devant-arrière) du *corps* propre; et 3) que l'*Opus Postumum* déclare, contre la *Critique*, que „ni comme contenu ni comme

continent il n'y a d'espace vide" (Ak. XXII, 194), et encore que „l'espace vide est *contradictio in adiecto*" (Ak. XXI, 550). Mais ce qui chez Kant ne se dément jamais, depuis l'Essai sur les grandeurs négatives (1763) jusqu'à l'*Uebergang*, c'est que seule l'intuition, c'est à dire la sensibilité comme source de connaissance *autre* que l'entendement, nous apporte les représentations des oppositions réelles, et que l'oubli de cette origine rend inévitable l'amphibologie des concepts de reflexion. De la difficulté à saisir cette question donne peut-être un indice le fait que dans le paragraphe de la *Critique* où Kant expose la distinction entre *Widerstreit* ou opposition réelle et *Widerspruch* ou contradiction (opposition logique ou dans le dire), l'édition de la Pléiade traduit au moins trois fois *Widerstreit* par „contradiction", et renforce la confusion¹. Mais ce qu'on risque ainsi d'oublier c'est que l'existence n'est un prédicat! Disons-le avec *Les progrès de la Métaphysique...*: d'après de simples concepts, une réalité= *a* ne peut être opposée à une réalité= *b*, mais seulement au manque= 0; toutes choses, considérées métaphysiquement, doivent être composées de réalité et de négation, d'être et de non-être. Cette métaphysique ne tient pas compte de ce que dans l'intuition, par exemple dans l'intuition extérieure, c'est-à-dire dans l'espace, il peut se produire une opposition du réel (de la force motrice) à un autre réel, à savoir, une force motrice de direction opposée (et de même, par analogie, dans l'intuition interne, un plaisir contrebalance une douleur), et que la conséquence de ce conflit entre réalités peut être une négation (comme celle du mouvement de deux véhicules qui entrent en collision). Pour introduire en métaphysique ce fait de deux choses qui sont liées dans un sujet, et où l'une supprime l'effet de l'autre, il faut admettre des *directions opposées* l'une à l'autre, ce qui à son tour exige considérer les conditions de l'intuition sensible comme *originaires* et comme portant en elles leurs propres différences. Négliger l'apport sensible comme tel, dans son hétérogénéité, fût à l'origine d'un principe qui offense, dit Kant, le bon sens et même la morale: que tout mal en tant que fondement= 0, c'est-à-dire est simple restriction ou manque d'être (Ak. XX, 7, 283).

Rien de plus naturel et de moins mystérieux que l'opposition réelle: on ne se nourrit que d'une autre vie qu'on détruit. Mais comment la mettre en termes ontologiques? Comment rendre intelligible que „parce qu'une chose existe, une autre chose se trouve-t-elle détruite" (Ak. II, 203)? Quelle est l'être de cette négativité active ou destruction constructive, de cette *soustraction* dans l'être qui soutient son ordre et sa permanence? Quelle réalité correspond au *lien* entre les opposés: charge électrique „positive" – charge électrique „négative", ascension-chute, attraction-répulsion, désir-aversion, plaisir-douleur, amour-haine, bien-mal, ou mérite-culpabilité? Quelle est cette polarité sans contradiction, donc qui ne va pas de l'être à le néant, mais où le rien (le *nilhil negativum*) vient de ce que les deux pôles de l'opposition, que par convention on appelle „positif" et „négatif", sont des réalités positives? Qu'est-ce donc que cette négativité positive?

Ramener la représentation à des simples concepts engendrait la conséquence de que „le fondement d'une négation ne pouvait être autre chose que l'absence de fondement par

ty avertit de la résistance que l'espace oppose à la pensée par une allusion à Kant qu'il ne Ponty revient sur cette évidence pour la diriger précisément contre Descartes:

Le philosophe n'a pas „à supposer inexistant ce qui était vu ou senti, et la vision ou le sentir les remplacer, selon les mots de Descartes, par 'la pensée de voir et de sentir' (...) Réduire la perception à la pensée de percevoir, sous prétexte que seule l'immanence est sûre, c'est prendre une assurance contre le doute, dont les primes sont plus onéreuses que la perte dont elle doit nous dédommager: car c'est renoncer à comprendre – dire le monde effectif et passer à un type de certitude qui ne nous rendra jamais le 'il y a' du monde" (VI 58-59; cf. 254-255).

Croire que la perception depuis toujours a été une inspection de l'esprit, et que la réflexion est seulement la perception revenant à elle-même, „cette identité de l'espace et de l'esprit", est pour Merleau-Ponty l'illusion des illusions, la conversion du savoir de la chose à un savoir de soi dont la chose était faite (VI 59). Une philosophie réflexive, comme doute méthodique, réduit d'avance notre contact avec l'Être aux opérations discursives par lesquelles nous nous protégeons contre l'illusion. L'ontologie de l'objet lit le monde pour valider la méthode, mais une méthode qui porte elle-même son propre dogme métaphysique! Voyons lequel:

„Dire que la perception est et a toujours été une 'inspection de l'esprit', c'est la définir, non par ce qu'elle nous donne, mais par ce qui en elle résiste à l'hypothèse d'inexistence, c'est identifier d'emblée le positif avec une négation de la négation", comme si l'Être pouvait se définir par la suppression du non-être (VI 62 et 117).

Et l'idée se complète dans la conférence „Bergson se faisant", de la même année 1959:

„L'être perçu est cet être spontané ou naturel que les cartésiens n'ont pas vu, parce qu'ils cherchaient l'être sur fond de néant et que, dit Bergson, pour 'vaincre l'inexistence', il leur fallait le nécessaire"⁴.

La clef de la solution cartésienne est donc la nihilité du monde qui est le complément obligé de l'être plein, ils s'appellent mutuellement et se co-exigent, „todo y nada"⁵, mais cela ne va pas sans problèmes. Que cette philosophie est nécessairement travaillée par un certain strabisme, lisons-nous dans les notes du cours 1957-58, „on le voit au mieux dans le dilemme de l'être et le néant, partout présent à l'horizon de la pensée de Descartes. Ainsi dit-il que, lorsqu'il pense à l'Être, c'est d'emblée à l'Être infini qu'il pense, et cela parce que la notion de l'Être comporte tout ou ne comporte rien" (Nat. 171). C'est l'ontologie de l'objet, qui culminera avec le système de Spinoza dans ce que Hegel appellera un acosmisme (*Encyclopédie* par. 50). Dieu seul est donc, rien d'autre. Et Descartes va vers le „positivisme" spinoziste quand il écrit dans la VI Méditation: „Il n'est pas douteux qu'il y a quelque chose de vérité dans tout ce que la Nature m'enseigne, puisque par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même" (A.T. IX, 64; cit. par Merleau-Ponty, *Nat.* 169). Pour une telle ontologie, tout est donné, tout ce qui peut apparaître est déjà contenu en arrière de nous, et en ce sens Merleau-Ponty l'appelle ontologie „rétrospective" (*Nat.* 170-171).

Mais cette ontologie de l'objet correspond à la nature au sens de la „lumière naturelle”, pendant que la nature au sens de l'„inclination naturelle” esquisse chez Descartes une autre ontologie: une ontologie de l'existant (R.C. 125-126). Selon la première, dans la VI Méditation, dire que la nature de l'hydropique est déréglée quand il a soif parce que le boire nuit à sa conservation, c'est une simple façon de parler „laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit”. Mais selon la deuxième, au regard du composé âme-corps, que l'hydropique ait envie de boire „c'est une vraie erreur de la Nature”. Faux dans une ontologie de l'objet, vrai pour une ontologie de l'existant, la juxtaposition des deux jugements contradictoires est définitive, insoluble. Merleau-Ponty applique à cette duplicité ontologique le terme „diplopie” qu'il emprunte à M. Blondel. Celui-ci avait parlé, dans *L'Etre et les êtres*, d'une „diplopie ontologique” consubstantielle à toute philosophie chrétienne: en un sens, Dieu est et le monde n'est rien; en un autre, Dieu est obscur et seul le monde est clair (Nat. 179); ou, dans la version de Merleau-Ponty: d'une part, Dieu existe par définition et les apparences n'en sont qu'une manifestation et une restriction; et d'autre part, les apparences sont le canon de tout ce que nous pouvons entendre par „être”, et „à cet égard c'est l'être en soi qui fait figure de fantôme insaisissable et d'*Unding*” (R.C. 126-127). Le cartésianisme, en tant que philosophie de la lumière naturelle, a renoncé à surmonter la dualité de l'objectivisme et de la dimension du monde existant ou du composé âme-corps. „La philosophie”, commente Merleau-Ponty, „se voit coupée en deux” (Nat. 35). Comment dépasser, donc, cette diplopie par une philosophie qui ferait la vision synergique des représentations intellectuelles ou de l'objectivité, d'un côté, et de l'ordre de l'expérience perceptive ou „l'usage de la vie”, de l'autre?

Merleau-Ponty fait l'éloge des cartésiens parce qu'ils ont voulu concevoir l'univers comme infini ou du moins sur fond d'infini, bien qu'ils ne pouvaient réussir étant donné que leur notion d'infini est positive et qu'en son profit ils ont dévalorisé le monde. Le véritable infini, avertit Merleau-Ponty, ne peut être cet infini figé par une „philosophie objective”. C'est eluder l'infini plutôt que le reconnaître. Il faut que le véritable infini soit ce qui nous dépasse: infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit*, du *Lebenswelt* et non d'idéalisation (VI 223). Cette infinité négative de *l'Etre* est finitude opérante, active, qui n'est pas la finitude au sens empirique des limites de ce qui existe de fait (VI 305).

De ce renversement des termes cartésiens on pourrait aisément multiplier les références textuelles, surtout dans le chapitre „Interrogation et dialectique”. Mais ce n'est que par la suite, en novembre 1960, que cette pensée du fini positif vient s'associer à l'opposition réelle kantienne. Une première note signale que le voyant se trouve comme posé sur le visible, non en lui, et pourtant il est en chiasme avec lui, et de même le touchant envers le touché. Chacun de mes doigts est dehors et dedans en réciprocité, en chiasme, activité et passivité couplées, „l'une empiète sur l'autre, elles sont dans rapport d'opposition réelle (Kant)” (p. 314). Et une note postérieure insiste pour se faire question de la réalité du négatif: „Le chiasme, la réversibilité, c'est l'idée que toute perception est

doublée d'une contre-perception (opposition réelle de Kant)" (p. 318). Il nous semble que la perception se fait *dans les choses mêmes* par la circularité parler-écouter ou percevoir-être perçu. Cette unité d'activité et de passivité „va de soi quand on pense à ce que c'est que le néant, à savoir rien". Comment ce rien – se demande Merleau-Ponty – serait-il actif, efficace (ibid.)?

Le problème ontologique est ici posé en quelques lignes qui ne sont pas développées dans les dix pages qui restent pour finir le livre. Essayons, malgré tout, de comprendre ce que veut dire que le chiasme charnel soit une opposition réelle, puisque l'association est si nettement établie.

D'abord, il nous faut prévenir un malentendu. Dans l'autoaffectation perceptive, se voir, se toucher, il y a une sorte de réflexion qui comporte des oppositions réelles. Un coup de mes ongles sur ma peau ou de mes dents dans ma bouche peut me faire saigner et, bien sûr, me faire mal. L'autoaffectation „je viens de mordre ma langue" ne se tient pas dans le seul plan des représentations de conscience, propre de l'*ego cogito cogitatum*. L'auto-référence sensible appartient en plus à l'ordre organique. Si la philosophie réflexive trouve que le *cogito* présuppose l'autoaffectation sensible comme *condition de possibilité*, son retour en arrière débouche sur une vérité empirique autant que transcendante. Une note de novembre 1960 déclare expressément: „Pas de différence *absolue*, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire: l'ontologique et l'ontique)" (p. 319). La chair est cet épaisseur de la vie animale qui occupe l'extériorité du sensible et l'intériorité du sentant. Mais ce serait une lourde méprise que d'interpréter le chiasme charnel comme opposition de l'étendue et de la sensibilité visuelle ou alguédonique. Ce serait retomber dans l'opposition du corps à l'âme, ou de la substance objective à la substance subjective, qui fait précisément l'impasse cartésienne.

Un troisième passage aide à éclaircir la compréhension du chiasme charnel comme opposition réelle, et cette fois dans une prise de position publique de l'auteur. Car si bien le concept kantien ne fût pas incorporé au texte de *Le visible et l'invisible*, il ne resta pas non plus dans la réserve ou la privacité des notes de travail. En effet, à la même date de novembre 1960, l'intervention de Merleau-Ponty au Colloque de Bonneval sur l'Inconscient, resumée après la mort du philosophe par J.-B. Pontalis, associe sa notion d'invisible à la heideggerienne de latence (*Verborgenheit*) et renvoie au concept de grandeur négative pour proposer que l'inconscient de la doctrine psychanalytique soit pensé comme conscience négative, c'est-à-dire comme grandeur réelle de signe opposé à celui du conscient, au sens que Kant dit que la haine est un amour négatif ou que voler est un don négatif⁶. Justifier cette association de Kant, Freud et Heidegger demanderait de trop longues analyses. Merleau-Ponty semble le faire sans problème parce qu'il ne retient de ces auteurs que ce qu'il voit lui-même par sa propre démarche, et c'est à celle-ci que nous nous tenons. La même remarque s'applique à l'amalgame de termes de Freud, Heidegger et Husserl qu'on trouve dans une note de travail de mai 1960:

„L'inconscient, ce n'est pas une représentation en fait inaccessible. Le négatif ici n'est pas un positif qui est ailleurs (un transcendant) — C'est un vrai négatif, i. e., une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nichtsurpräsentierbar*, autrement dit un originaire de l'ailleurs, un *Selbst* qui est un Autre" (VI 308).

Pour bien distinguer ce *soi-même comme un Autre*, il faut s'en tenir à la charge énergétique de l'opposition de grandeurs positives et négatives par laquelle il s'agit de penser le rapport être-néant. Appuyons encore la compréhension, mieux que dans la confrontation avec des positions actuelles, dans le rappel en raccourci du précédent kantien et de ses suites: 1) De la réduction des intuitions à l'ordre du concept s'ensuive, disait Kant, que la réalité ne comporte que l'opposition d'être et non être, comme la seule concevable. Ainsi, à la façon dont Démocrite composait toutes choses, dans l'espace, d'atomes et de vide, Leibniz produisit „un monde uniquement composé de lumières et d'ombres sans prendre garde que pour plonger un espace dans l'ombre, il faut qu'il y ait un corps, donc quelque chose de réel qui fasse écran à la diffusion de la lumière dans l'espace" (Ak. XX, 7, 283). 2) A propos de ce texte, Martial Gueroult a montré que les synthèses de la première *Wissenschaftslehre* de Fichte „ne font qu'opérer le mélange de lumière et d'ombre d'où sort le Monde; mais cette série de mélanges n'est possible qu'après que le Non-Moi a arbitrairement arrêté la lumière du Moi comme avec un écran"⁷. Dans la *Grundlage* (1794), en effet, le troisième principe de la W.L. établit que le non-moi est *grandeur négative* et, donc, que son opposition au moi est une opposition réelle: „Dans le troisième principe, et cela de façon déterminée, le non-moi a été posé comme un *quantum*; or tout *quantum* est quelque chose; par conséquent, aussi *réalité*. Cependant le non-moi doit être négation — ainsi, en quelque sorte, une négation réelle (une grandeur négative)"⁸.

3) Schelling fait un pas en avant en soutenant que le moi, non seulement s'oppose à la nature, mais qu'il opère à partir d'elle et qu'il est aussi nature (naturante ou invisible).— Dans cette lignée de pensée qui trouve dans le Moi l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur, s'inscrit la tentative de Merleau-Ponty: „Les hommes sont des 'métis' d'esprit et de corps, mais ce qu'on appelle esprit est inséparable de ce qu'ils ont de précaire et la lumière n'éclairerait rien si rien ne lui faisait écran"⁹. Or, à l'encontre de ce qu'on laisse entendre quelquefois, avec le couple visible-invisible Merleau-Ponty ne désigne pas une tâche théorique qui laisserait dehors l'ordre des pulsions et du volontaire, mais il contient cet ordre du pratique et de l'action, et le réintègre *au problème de la connaissance*. Dès lors, nous commençons à comprendre qu'il s'agit pour l'auteur de faire, comme le dit une note de décembre 1960, une psychanalyse, non existentielle (comme celle de Binswanger), mais *ontologique* (VI 323).

La portée ontologique attribuée aux opposés visible-invisible signifie, avant tout, que cet Être ne fait dépassable la différence, par contraste avec la philosophie dialectique qui, par son aspiration à „l'identité de l'identité et de la non-identité", ignore ou subordonne finalement la différence. Cela est inévitable — commente Merleau-Ponty dans son dernier cour, en février 1961— dès que la solution, pour Hegel, cesse d'être expérience et devient

signification, chose dite, ou, en d'autres mots, dès qu'elle cesse de se penser entourée par un englobant, le monde vertical, et présume d'avoir totalisé, *tout* compris, *tout* dépassé¹⁰.

L'englobant vertical qu'il oppose ici à Hegel, Merleau-Ponty le pense à partir de la notion husserlienne d'"horizon". En parlant de l'horizon des choses, de leur horizon extérieur et de leur horizon „intérieur", Husserl aurait désigné un nouveau type d'être, que Merleau-Ponty qualifie comme de porosité et de prégnance, dans lequel est englobé, pris, celui devant qui s'ouvre l'horizon (VI 195). Or, une philosophie de l'horizon, alléguée par notre auteur contre Husserl sans le mentionner, n'est pas compatible avec la prétention de retrouver dans une conscience législatrice la signification qu'elle aurait donné au monde et à l'être (VI 137). Le monde et la chose ne sont pas le produit terminal du champ des opérations de la conscience et des significations construites; ce champ, comme le champ du langage qu'il présuppose en fait, ne se suffit pas, il ouvre, comme *artefact*, sur une perspective originelle d'être naturel, il a un horizon d'être brut et d'esprit brut dont les objets construits et les significations émergent et dont ils ne rendent pas compte (VI 133). Cette vision synergique de la signification et de l'existant est ultime, indépassable. Merleau-Ponty parle de la chair du monde, malgré qu'elle ne soit pas *se sentir* comme ma chair, qu'elle soit sensible et non sentante, mais il l'appelle ainsi pour dire qu'elle est *prégnance* de possibles (VI 304). „Il peut toujours y avoir un supplément d'être dans l'être" (128). C'est que l'être n'est pas fait d'idéalités ou de choses dites „mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance" (129). Je peux avancer une exploration, je ne suis pas enfermé dans un secteur du monde visible ni dans un point de vue fixe, mais quand je déplace mon regard ou m'en approche par mon pouvoir moteur, je ne franchis les limites que pour les transporter ailleurs: „ce qui est gagné d'un côté, il faut le perdre de l'autre (...) L'ouverture au monde suppose que le monde soit et reste horizon (...) parce que, de quelque manière, celui qui voit en est et y est" (136). Mais qu'il y ait toujours une limite à notre accès aux choses n'est pas un facteur qui affaiblit notre foi perceptive. Au contraire, les choses ont leur solidité, leur poids de réalité, par ma propre épaisseur charnelle, parce que je les éprouve du dedans, au milieu d'elles (153).

Pour cette nouvelle ontologie, le point de départ ne sera pas „l'être est, le néant n'est pas": „On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, *ex nihilo*, on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien" (VI 121). Ce que nous avons, non devant, mais autour de nous, ce monde „vertical", „c'est un champ d'apparences, dont chacune, prise à part, éclatera peut-être, ou sera biffée, dans la suite, mais dont je sais seulement qu'elle sera remplacée par une autre qui sera la vérité de la première parce qu'il y a monde, parce qu'il y a quelque chose, un monde, un quelque chose, qui n'ont pas, pour être, à annuler d'abord le rien" (ibid.). Le négativisme est complice du positivisme objectiviste: dire du néant qu'il *n'est pas* c'est encore trop dire, puisque c'est le fixer dans sa pure négativité, „alors qu'elle ne peut valoir que comme ce qui n'a pas ni nom, ni repos, ni nature" (ibid.). Sur ces mots, il faut s'arrêter brièvement.

On comprend bien que le néant n'ait pas de „nature”, mais pourquoi ajouter „ni repos”? Cette *negatio* n'implique pas une *determinatio*, à savoir, qu'il est inquiétude ou mouvement, et ce n'est pas déjà un nom? — C'est le minimum possible de nom. Merleau-Ponty parlait positivement d'un néant (ou d'un rien) actif, efficace (VI 318). Mais il l'est en tant qu'il n'est déterminable *que comme* l'exclu et le rejeté du sens et des êtres. Ce fond conspire. Par rapport à l'esprit, reconnaître ce néant sans nom ni repos c'est la façon ontologique de dire que „la pensée est une activité inconsciente de l'esprit” (A. Binet), ou qu'en science ont lieu des découvertes, ou que la raison est contingence. On comprend alors qu'aucun être objectif ne donne réponse à l'appel à la totalité qui est la question centrale que nous sommes (VI 141). Qu'est-ce que c'est, donc, que la réussite philosophique? En quoi consiste le succès ou le triomphe pour une oeuvre de pensée? — En un sens, „toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier” (VI 203), répond Merleau-Ponty avec Husserl, bien qu'il ne soit pas sûr que celui-ci l'aurait compris de cette façon:

„S'il y a une idéalité, une pensée qui a un avenir en moi, qui même perce mon espace de conscience et a un avenir chez les autres, et enfin, devenu écrit, un avenir en tout lecteur possible, ce ne peut être que cette pensée qui me laisse sur ma faim et les laisse sur leur faim, qui indique un gauchissement général de mon paysage et qui l'ouvre à l'universel, justement parce qu'elle est plutôt un *impensé*” (VI 159).

Ce qui fait toute la difficulté de cette philosophie c'est de comprendre qu'atteindre la vérité est aussi la différer, relancer la recherche; que l'universalisme est toujours impliqué dans la volonté de dialogue¹¹, ou que se parler c'est déjà offrir toute parole à une Parole universelle, mais, en même temps, qu'il n'est possible de trouver l'universalisme effectif que si l'on se place au niveau de ce que les hommes vivent, non pas au niveau de principes abstraits (bien que ceux-ci soient valables et même nécessaires), mais dans leur contact personnel avec la réalité (*Comprendre*, 212), c'est-à-dire, dans ce „tout” qui „contient” le Néant actif, ou en d'autres mots, qui est l'ouvert dans son dynamisme *puisqu'il porte „en plus” la soustraction ou la perte*. Mais, on peut demander, soustraction de quoi, perte par rapport à quel complétude? Merleau-Ponty disait que la perception met en mouvement un processus de connaissance qu'elle ne suffit pas à accomplir, et qu'ainsi commenceraient la parole et la vérité au sens des logiciens¹². Mais l'instauration de l'idéalité, de l'*intuitus mentis*, ne suffit pas non plus à accomplir le processus de connaissance que la perception commençait.

Et pourtant, seulement l'idéalité en tant qu'idéalité échappe à la capture par le vertical ou s'en évade; de la seule *intuitus mentis*, soit en possession de ses moyens soit en germe, peut venir l'impulsion par laquelle nous recommençons toujours, après que chaque tentative de coïncidence avec l'être en rouvre l'écart (VI 166). L'aspiration de l'idée ne se plie, ou mieux, ne se *courbe* jamais devant la loi de la finitude active, tout comme l'exigence morale ne cesserait de rejeter en l'intention le mal, même là où il serait pris dans le tissu d'un compossible social optimum. Nous avons vu que pour Merleau-Ponty

l'infinité négative de l'Etre est finitude active. Or, le refus de l'infini positif, justement, ne nous enferme pas dans l'Etre. C'est ce que Merleau-Ponty disait en décrivant la bonne dialectique qu'il souscrit: „Comme pensée négative, elle (la dialectique) comporte un élément de transcendance, elle ne peut se limiter aux relations du multiple, elle est ouverte, disait Platon, à un *epekeina tes ousias*. Mais par ailleurs, cet au-delà de l'être dont la place reste marquée, ne peut, comme l'un de la Première Hypothèse du *Parménide*, ni être pensé, ni être, et c'est toujours à travers la pluralité des participations qu'il apparaît” (R.C. 82). Il y a donc un absolu du bien et de la vérité qui n'est là que pour mettre et maintenir à sa place et dans son relief le multiple, „pour s'opposer à l'absolutisation des relations” (ibid.). Entre l'Idéalité de l'un et l'existence du multiple la distance, tout comme la tension ou l'opposition, est absolue, non susceptible de diminution.

Les leçons sur Descartes au cours 1957-58 se ferment en posant la question qui les avait guidé: comment trouver une philosophie binoculaire? Et la réponse du philosophe pointe contre l'ontologie „rétrospective” du „tout est donné”: „L'homme a derrière lui toute une quantité d'êtres, son corps, son passé... Mais il est aussi tourné vers l'avenir. Ce qui me constitue comme existant, c'est ce retournement du poids que je sens derrière moi en devenant projet”. Le poids de l'Etre il faut l'apercevoir, non comme présence, mais comme l'absence qui suscite toujours une prise de responsabilité, une action. L'ouvert de l'Etre et l'exposition de la raison à naître qui est l'autre côté, relèvent de l'impossibilité de comprendre séparément l'existant et l'objet, l'acte et le signe: „L'être rétrospectif est lié à l'acte d'exister. Ce qui est donné, c'est la métamorphose de l'être brut, c'est l'enfantement. Nous allons à l'Etre en passant par les êtres” (Nat., 180). Ce rapport a une dimension pratique, active, à la fois qu'une dimension de compréhension. En ce deuxième sens soutient *Le visible et l'invisible* la méthode „indirecte”: l'être dans les étants, comme le seul possible en ontologie (VI 233). Cela comporte reconnaître que les idées de vérité et de bien, qui mobilisent nos recherches et notre action, se continuent comme en pointillé, pas seulement au-delà du faisable et de l'atteignable, mais aussi au-dehors de tout ce qui est susceptible d'approximation. Cela ne fait pas qu'elles soient un mirage. Tout au contraire, l'inconditionné de ces idées, dont les droites lignes de points convergent en Dieu, c'est l'aspiration ultime constitutive de la raison. Au cours 1956-57, il avait exprimé l'affinité de son problème avec celui de Schelling disant qu'il y a dans la Nature „quelque chose qui fait qu'elle s'imposerait à Dieu même comme condition indépendante de son opération” (R.C. 95-96). Ce point de repère aide à comprendre les mots qui mettent fin aux leçons sur Descartes du cours suivant: „Il faut saisir Dieu comme clef de voûte, c'est-à-dire qu'il est ce que suppose l'édifice et ce qui fait tenir le Tout. C'est un rapport paradoxal qu'il faut regarder en face” (Nat. 180).

Notes

- ¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (VI), Gallimard, Paris, 1964, p. 219.
- ² M. Merleau-Ponty, *La Nature* (Nat.), Notes. Cours du Collège de France. Établi et annoté par D. Ségler, Seuil, Paris, 1995, p. 34.
- ³ Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, Paris, 1980, t. 1, pp. 997-998.
- ⁴ En Signes (S.), Gallimard, Paris, 1960, p. 235.
- ⁵ Cf. VI 306 et „Philosophie et non philosophie depuis Hegel (ii)”, *Textures* n° 10-11, 1975, p. 158.
- ⁶ *L'inconscient*. VI Colloque de Bonneval, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 143.
- ⁷ M. Gueroult, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1930, t. I, p. 255.
- ⁸ J. G. Fichte, *Grundlage des Gesamten Wissenschaftslehre*, ed. I.H. Fichte, *Sämmtliche Werke*, I, pp. 110, 114, 133. — Trad. fr. par A. Philonenko, J. G. Fichte, *Oeuvres choisies de philosophie première*, Vrin, Paris, 1972, pp. 30, 33 et 46.
- ⁹ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (R.C.), Gallimard, Paris, 1968, p. 27.
- ¹⁰ Merleau-Ponty, „Philosophie et non philosophie depuis Hegel (I)”, *Textures* n° 8-9, 1974, p. 125.
- ¹¹ Merleau-Ponty, en „Discordia-Concors, Rencontre Est-Ouest à Venise”, *Comprendre. Revue de politique de la culture*, n° 16, septembre 1956, p. 211.
- ¹² *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 175.

L'HÉRITAGE CARTÉSIEN DANS LA PHILOSOPHIE ITALIENNE DU XXÈME SIÈCLE

Tibor SZABÓ

Sans aucun doute, René Descartes était et restait „le philosophe” par excellence en France. C'était lui qui avait fondé le rationalisme moderne et qui l'avait fait diffusé partout en Europe. Sa pensée a réussi à pénétrer non seulement la philosophie, la „métaphysique” des autres pays, mais aussi la vie et la mentalité quotidiennes des gens. Et c'était justement l'intention de Descartes: ce n'était pas par hasard – comme il le dit explicitement à la fin de son *Discours de la méthode* – qu'il écrivait non seulement en latin, mais en français aussi pour faire mieux comprendre sa pensée à tout le monde. Il comptait sur le „bon sens” des gens qui est „le mieux partagé” dans le monde. C'est ainsi qu'il a influencé par exemple le philosophe hongrois Csere János Apáczai. Dans son oeuvre principale intitulée *Magyar Encyclopaedia* (1653) Apáczai, parlant „des choses terrestres”, donne des conseils pratiques aux gens pour mieux vivre. Il suit son Maître, Descartes, qui – au lieu de la philosophie spéculative enseignée dans les Écoles – voudrait bien retrouver „une philosophie pratique” qui serait plus utile dans la vie quotidienne des gens. C'est pourquoi Descartes peut être considéré comme un des précurseurs de cette tendance de pensée – répandue surtout au XX. siècle – qui s'appelle aujourd'hui la *philosophie appliquée*. Et selon notre opinion, c'était justement ce côté de sa philosophie qui avait aidé sa diffusion partout en Europe et qui lui donna une dimension européenne. Et l'Italie en est un bon exemple.

En Italie le cartésianisme rigoureux n'a pas eu beaucoup de succès pendant les siècles et on l'a interprété toujours suivant la tradition nationale de la philosophie. On lui a

donné une certaine actualité, ce que voulait dire une certaine modification. Et quelquesfois on a mis en évidence le rapport entre raison et expérience ou le côté *pratique* de sa pensée, ou bien sa nouveauté dans le domaine de l'anthropologie philosophique, D'autres penseurs italiens soulignaient l'importance de Descartes et du cartésianisme dans la philosophie chrétienne.

En ce qui concerne la philosophie italienne du XX^{ème} siècle, c'était l'idéalisme de Croce („la philosophie de l'Esprit"), la „philosophie de la praxis" de Gramsci et l'actualisme de Gentile qui étaient prédominants, surtout dans la première moitié du siècle.. Mais dès le début des années Vingt, se présentaient d'autres tendances qui mettaient en cause ces philosophies. Les quatre principales orientations d'idée nouvelles sont l'existentialisme, le marxisme, le néotomisme et le rationalisme critique. Exepté le marxisme, les autres tendances avaient eu un certain rapport avec le cartésianisme.

Descartes et „le rationalisme critique" italien

Tout d'abord, c'était Antonio Banfi qui a écrit un livre intitulé *Principi di una teoria della ragione* en 1926 où il a exposé ses thèses sur la raison contre les écoles de l'irrationalisme et l'idéalisme métaphysique. Banfi voulait mettre la raison humaine et en même temps l'expérience humaine au centre de l'attention philosophique. Il a cité Descartes comme un des précurseurs du rationalisme critique, mais il a évoqué l'oeuvre de Kant comme le modèle de la critique de la métaphysique et l'exemple du rationalisme et Hegel qui a réussi à considérer l'expérience dans sa totalité. Mais pour lui la raison demerait l'horizon théorique ouvert et non pas une totalité définitive et dogmatique. Avec cela, il expliqua sa *divergeance* vis-à-vis de Descartes: c'est-à-dire qu'il voulait introduire à côté de la raison, l'expérience comme *un fait* qui doit être analysé. Le rationalisme de Banfi est critique, parce qu'il se sert de la théorie épistémologique de Kant pour expliquer la réalité.

En 1940 Banfi a fondé la revue intitulée „*Studi filosofici*" qui a été suspendue par les autorités en 1945 et reprise en 1946 jusqu'à 1949. Autour de la revue se sont réunis d'autres philosophes qui partageaient la conception de Banfi: Remo Cantoni, Enzo Paci, Giulio Preti etc. Banfi a précisé ainsi le but de la revue: avec la méthode rationnelle systématique on pouvait „repandre, au-delà des schèmes idéologiques et évolutifs, un contact concret et directe avec l'expérience". Il est évident que Banfi et ses collaborateurs voulaient se servir des rationalistes comme Descartes pour "un examen de plus en plus vaste et subtil de la structure vivante de l'expérience".¹ Cela coïncide en partie avec l'intention de Descartes qui dans le *Discours* a souligné l'importance de la méthodologie rationnelle et concrète des faits de la vie. Mais en même temps il ouvre le chemin vers le néoempirisme ou le néopositivisme.

Et, en effet, un des représentants du rationalisme critique, Lodovico Geymonat – qui avait eu une formation scientifique – se rapproche lentement de la conception du Cercle

de Vienne. Dans son livre *Studi per un nuovo razionalismo* publié en 1945 il constate que le rationalisme nouveau n'est pas autre que „l'orientation rationaliste de la philosophie néoempiriste” du Cercle de Vienne. Au centre de ce nouveau rationalisme se trouve „une méthode rationnelle rigoureuse”. Ce n'était pas, donc, par hasard qu'il s'occupait de Descartes en écrivant un long article sur les *Aspetti moderni della metodologia di Descartes* publié dans la *Rivista di Filosofia* en 1951. Par ailleurs, Geymonat était le promoteur d'un Centre d'études méthodologiques à Torino dont un des principaux collaborateurs a été le philosophe existentialiste Nicola Abbagnano. Chez Abbagnano la raison devient l'essence de l'homme qui lui offre beaucoup de possibilités. Et justement la notion de possibilité est le concept fondamental de l'existentialisme positif d'Abbagnano.² Avec cela, le rationalisme critique – aboutissant d'une part au néopositivisme, d'autre part à l'existentialisme – cessait d'être une tendance indépendante de la pensée italienne.

Une interprétation existentialiste: Nicola Abbagnano

Dans les années Quarante l'existentialisme italien a produit ses oeuvres majeurs. Le représentant d'allure européenne était Nicola Abbagnano. Il cite dans ses livres et articles le nom de Descartes, mais il ne subit pas vraiment son influence. Malgré tout, son interprétation sur le rationalisme et sur la philosophie de Descartes est très significative. Il devait affronter le philosophe français une fois dans sa complexité, notamment dans son livre en trois volumes intitulé *Storia della filosofia*. Cette oeuvre d'Abbagnano est d'autant plus considérable qu'elle remplissait pendant longtemps la fonction de manuel scolaire officiel des lycées italiens.

Abbagnano soutient la thèse que Descartes représentait un virage décisif dans l'histoire de la pensée avec „son principe de la subjectivité rationnelle de l'homme” ce qui constitue le premier pas de la pensée moderne.³ Suivant sa propre conception, Abbagnano dit que la majeure préoccupation de Descartes fut le rapport entre l'homme comme sujet et le monde objectif. Dans son exposé systématique, le philosophe italien – outre la vie et l'oeuvre de Descartes – parle particulièrement sur les thèmes suivants: *l'unité de la raison, la méthode, le cogito, Dieu, le monde et l'homme*. Ce sont les points principaux autour desquels Abbagnano expose sa conception sur le philosophe du rationalisme.

Selon lui „le problème qui domine l'entière spéculation de Descartes est celui de *l'homme Descartes*”. Qu'est-ce qu'il entend par-là? Il pense que toute la problématique de Descartes est „essentiellement autobiographique”. (Ab.195.) Comme son prédécesseur, Montaigne, lui aussi voudrait bien se décrire soi-même, son mode de penser et de vivre. C'est pourquoi sa philosophie tend à être plutôt une philosophie *pratique* qu'une philosophie spéculative. Abbagnano cite très volontiers ces réflexions de Descartes et il en est d'accord. Abbagnano, lui aussi – surtout à la fin de sa vie⁴ – avait tendance à s'orienter vers une philosophie appliquée. Descartes – selon lui – a toujours cherché à „résoudre

son propre problème" (Ab. 196.) et avec cela il se confrontait aux problèmes essentiels de la vie et de la philosophie. Abbagnano dit: „Le problème de l'homme Descartes et le problème de la juste raison et de la *bona mens* (c'est-à-dire de la sagesse de la vie) sont en réalité un seul et unique problème". (Idem) Le fondement philosophique en est l'unité de la raison, parce que „la raison qui constitue la substance de la subjectivité humaine est égale chez tous les hommes", comme Descartes le dit justement au début de son *Discours* et qu'Abbagnano répète en accord avec lui. Et Abbagnano continue ainsi: „Ce principe de l'unité de la raison, ce qui est ensuite l'unité substantielle des hommes dans la raison, fut la première grande illumination de Descartes, en 1619". (Idem) Selon Descartes le seul savoir humain est la *bona mens* ce qui est équivalent chez Abbagnano avec la sagesse de vie. Elle est, donc, „un principe à la fois théorique et pratique qui est la substance elle-même de l'homme". Pour Descartes la raison est une faculté spécifique humaine qui n'a rien à voir avec le transcendentalisme. Le problème du Dieu chez Descartes est fondé – selon Abbagnano – sur les démonstrations scolastiques. Ainsi, l'action de l'homme ne peut pas être influencée par des forces extérieures, mais seulement par „le jugement de sa propre raison". L'homme est libre chez Descartes, parce que la contrainte extérieure manque, ce qui veut dire qu'il manque „toutes les forces extérieures à la subjectivité rationnelle de l'homme". (Ab. 215.) Quand il traite la question de la liberté humaine et de la préordination divine, Descartes cède à la solution tomiste en reconnaissant l'omnipotence divine.

Abbagnano, donc, cherche à expliquer dans sa complexité l'oeuvre philosophique de Descartes, mais il est clair qu'il met en relief les problèmes fondamentaux de sa propre philosophie, c'est-à-dire l'existentialisme au centre de son analyse. Il nous fait voir Descartes comme le philosophe „qui porte jusqu'au bout cette mondialisation et humanisation de la raison que la philosophie de la Renaissance avait partiellement commencé". (Ab. 196.)

Les interprétations chrétiennes:

Cornelio Fabro et Augusto Del Noce

Suivaient une toute autre tendance les philosophes italiens chrétiens qui n'ont pas eux-mêmes les mêmes idées sur Descartes. Le philosophe du „tomisme essentiel", le père Cornelio Fabro, par exemple, occupe une position nettement *polémique* contre le fondateur de ce qu'il appelle „la philosophie moderne"⁵, Descartes. Dans son livre intitulé *Introduzione all'ateismo moderno* publié en 1964, Fabro fait la critique du principe cartésien du cogito et le met en rapport directe avec le problème de l'athéisme. Avec cela Fabro continue cette tradition de l'interprétation qui a été initiée par le recteur de l'Université d'Utrecht, le théologien protestant Voetius qui avait accusé Descartes encore de son

vivant d'athéisme. Pour Descartes – selon Fabro – tout dérive du principe que „c'est la subjectivité humaine transcendante, l'acte du *cogito* qui provient du sujet, à donner structure et actualité à l'objet”.⁶ L'athéisme moderne prend l'origine justement dans cette idée immanentiste du sujet qui est implicite dans le principe du *cogito* de Descartes. Même, le dualisme cartésien entre les deux *res*, la *res cogitans* et la *res extensa* renforce cette conception. Fabro dit que Descartes abandonne la matière au pure mécanisme qui la conduit à la réduction successive de tout l'être objectif en termes naturalistes et ensuite à l'athéisme. Dans ce sens Fabro a critiqué la „théologie progressiste” et Karl Rahner en particulier „qui sont accusés d'accorder des concessions à l'anthropologisme moderne”.⁷ Et Cornelio Fabro a raison de dire que chez Descartes le moment anthropologique est fort présent, mais il exagère – selon nous – quand il dit que l'athéisme moderne naît avec Descartes.

C'est justement cette interprétation exagérée qui va être critiquée chez l'autre philosophe du néoscolasticisme italien, chez *Augusto Del Noce*. Il s'occupe lui aussi de la question de l'athéisme dans son livre très fameux intitulé *Il problema dell'ateismo* publié dans la même année, en 1964, mais d'un tout autre point de vue que Fabro. Il se sert lui aussi de l'exemple de Descartes, mais dans l'histoire de la pensée il lui assure une importance décisive. Selon Del Noce c'était justement Descartes qui – à cause de son ambiguïté fondamentale – a été l'initiateur des deux tendances philosophiques: celle religieuse (comme, par exemple Pascal, Vico, Rosmini) et celle rationaliste ce que développe dans une direction immanentiste et athéiste le principe du *cogito*. Cette prise de position de Del Noce est absolument conforme à la vérité, parce que le rôle de Descartes a été, en effet, double, dérivant justement des deux *res*. Del Noce dit: „À l'intérieur du cartésianisme on peut trouver un conflit entre l'humanisme et l'anti-humanisme. C'est pourquoi sa continuité humanistique n'était possible qu'avec l'élimination de la métaphysique de Descartes et de l'autre côté le cartésianisme religieux devait nécessairement assumer un caractère antihumaniste”.⁸

Del Noce a exposé ces thèses systématiquement dans deux essais, intitulés respectivement *La personalità di Descartes* (1949) publié comme préface à la traduction italienne de *Meditationes de prima philosophia* et *René Descartes* (1982) écrit comme voix pour l'*Enciclopedia Filosofica*. Dans ces essais il insiste sur „la coexistence d'un motif religieux et d'un motif laïc” chez Descartes⁹ ce qui rend possible au moins trois sortes d'interprétation: religieuse, idéaliste et fisisiste. Au centre de l'attention de la première interprétation se trouve Dieu qui mène de Pascal à Malebranche et à Rosmini, les interprétations idéalistes soulignent la présence de la *res cogitans* (comme les philosophes classiques allemands, surtout Kant) et celles fisisistes (comme Laberthonnière ou les positivistes) la *res extensa*. Pour les deux dernières la raison préconisée par Descartes est „la valeur suprême” (C. 13.) Ils négligent le moment religieux chez Descartes et aboutissent souvent à l'athéisme. Tandis que l'interprétation religieuse évite de tomber dans aucune forme de mysticisme, parce que „du mysticisme dans son cas on ne peut pas parler” (C.18.)

Ce que De Noce définit comme une énigme, c'est justement cette coexistence pacifique, „sans drame” du moment religieux et du laïc. (C. 21.)

Le philosophe italien distingue trois phases dans la pensée de Descartes. La phase de la jeunesse se constitue d'une polémique contre ce que Del Noce appelle le libertinage et de la recherche d'une méthode de bases mathématiques. Cette période va des *Regulae* jusqu'au *Discours*. Del Noce dit déjà à propos de cette phase que Descartes était convaincu du fait que „la philosophie est sagesse seulement si elle comporte des conséquences pratiques, si elle règle la vie”. Donc, Del Noce comme Abbagnano aussi voit en Descartes un philosophe pour qui la philosophie n'est pas seulement une métaphysique qui traite des problèmes éloignés de la vie pratique, bien au contraire. Selon nous, c'est justement cette interprétation qu'il faut mettre en évidence aujourd'hui. Dans la deuxième phase „méditative” Descartes renonce à cette recherche d'une philosophie pratique quand il formule une métaphysique. La période s'appelle aussi „systématique” à cause de son soin à chercher les règles principales de la philosophie et de la morale. C'est ici qu'il parle du Dieu et qu'il fait la polémique avec des théologues et des jésuites sur son rapport au tomisme et à l'augustinisme. La troisième phase est un retour aux questions pratiques avec son oeuvre intitulée *Les passions de l'âme*. Ici, selon Del Noce, Descartes est de nouveau „le maître de sagesse”. (C. 44.) Au contraire de la philosophie de l'École, „sa philosophie a un sens pratique et porte à la 'maîtrise' de soi et du monde”. (Idem) Cette dernière phase de l'oeuvre de Descartes „est caractérisée par la séparation totale de la vérité rationnelle et de la vérité religieuse”, (C. 45.) Le seul but du philosophe du rationalisme devient „l'amélioration de la vie présente”.

Del Noce change d'idées en partie dans son *La personalità di Descartes*. Il constate qu'évidemment la morale et les règles morales dérivent de sa conception métaphysique et comme cela, l'unité des trois phases de sa vie peut se réaliser dans l'interprétation de Del Noce. Ce qui est encore digne d'être signalé, c'est qu'il retourne à l'identité de philosophie et de sagesse. Mais dans cet article il retourne à la base des *Principia Philosophiae* de Descartes. Il cite les pensées cartésiennes sur la sagesse: „la connaissance parfaite de tout ce que l'homme peut savoir soit pour la conduite de sa vie, soit pour la conservation de son salut et l'invention de tous les arts”. Del Noce y ajoute une observation très juste, c'est-à-dire que pour Descartes la sagesse empirique n'est pas la vraie sagesse et la philosophie scolastique, abstraite n'est pas la philosophie de la sagesse. (C. 89.) Certes, la morale est „le grade final de la sagesse”. Cette vérité de la philosophie cartésienne – selon Del Noce – a été négligée pour longtemps, mais il faut la mettre en évidence aujourd'hui. Et nous sommes tout à fait d'accord avec cette thèse.

Ces interprétations italiennes sont intéressantes pour deux raisons. Premièrement, parce que ce sont les philosophes très connus surtout de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle qui donnent un avis sur le personnage de l'innovateur de la philosophie moderne. Et l'influence de Descartes est incontestable en Italie, même si le caractère national de la

pensée philosophique ne suit pas de très près la française. Deuxièmement, parce qu'elles mettent en relief le caractère pragmatique, quotidien de la philosophie cartésienne.

À son époque Csere János Apáczai et les philosophes italiens du XXème siècle ont eu la même sensation en lisant Descartes: savoir qu'il faut prendre au sérieux son courage pour que la philosophie serve la vie quotidienne et ne soit pas quelque chose d'abstrait, même si elle se repose sur des principes philosophiques stables.

Notes

¹ A. Banfi: *Ripresa*, in: *Studi filosofici*, 1946. n. VII. p. 3.

² Voir mon article: *Egy olasz egzisztencialista: Nicola Abbagnano* (Un existentialiste italien: N. A.), in: *Korunk*, 1996. n. 4. pp. 84-85.

³ N. Abbagnano: *Storia della filosofia*, 1993. vol. II. p. 217. (dans le texte: Ab.)

⁴ Nous avons eu l'occasion de démontrer cette thèse ac Congres International sur la pensée philosophique de Nicola Abbagnano qui a eu lieu en mai 1996 à Santa Margherita Ligure.

⁵ Sur la conception philosophique de Cornelio Fabro voir le livre de Danilo Castellano: *La libertà soggettiva. C. Fabro oltre moderno e antimoderno*, Napoli, 1984. Edizioni Scientifiche Italiane

⁶ C. Fabro: *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964. Ed. Studium, vol. II. p. 927.

⁷ A. Bausola: *Neoscolastica e spiritualismo*, in: *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Bari, 1985. Laterza, pp. 300-301.

⁸ A. Del Noce: *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1990. Il Mulino, pp. 418-419.

⁹ A. Del Noce: *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, 1992. Giuffrè ed. p. 8. (dans le texte: C.)

DESCARTES UND DIE
MODERNITÄT

VERSÖHNUNG UND HEGELS DESCARTES-AUSLEGUNG

Erzsébet RÓZSA

Hegels Descartes-Auslegung hat einen immanenten Zusammenhang mit dem Hegelschen Auslegungshorizont der Geschichte der Philosophie überhaupt, bzw. der Einteilung und den Interpretationskoordinaten der Philosophie der neueren Zeit: die Versöhnung ist konstituierendes Element dieses Interpretationshorizonts. Diese Behauptung steht der verbreiteten Meinung gegenüber: Hegels Versöhnung in der Vorrede der Rechtsphilosophie von 1820 sei ein politisch konservativer, sogar reaktionärer Standpunkt. Meiner Meinung nach ist es anders; der Versöhnungs-Absatz der Vorrede ist nicht geeignet, das negative Verdikt nachzuweisen. 'Versöhnung' ist bei Hegel wiederholt angewandt, was auch deshalb eine stichhaltige und beweisbare Erklärung erfordert. Hic et nunc gibt es keine Möglichkeit, die ganze Versöhnungsproblematik vorzuführen. Der Vortrag beschränkt sich auf einige Problemkreise; 1. zunächst wird die Einordnung der Versöhnung ins Hegelsche System kurz entworfen; dadurch werden auch die Grundbedeutung(en) der Versöhnung und ihre Systemimmanenz erläutert. 2. dann wird diese Problematik in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie behandelt und die Versöhnung als konstituierendes Element des Interpretationshorizonts der Hegelschen Auffassung zur Geschichte der Philosophie dargestellt. 3. Es wird die Versöhnung in bezug auf die Hegelsche Interpretation der neueren Philosophie und bezüglich der Stelle von Descartes darin behandelt.

Idee und Geist: Systemimmanenz der Versöhnung

Die Idee und der Geist sind bei Hegel Grundbegriffe, die in einem immanenten Zusammenhang mit der Versöhnung stehen. Wie (fast) alle philosophischen Disziplinen, fängt Hegel auch die Geschichte der Philosophie mit der Idee an und setzt sie mit dem

Geist fort. Dementsprechend hat diese Geschichte bei ihm zwei grosse Epochen: die Epoche der Idee und die des Geistes. Die erste bildet die griechische Philosophie, die zweite die 'neuere' ('germanische' oder 'moderne') Philosophie. Auch diese Geschichte wird aber von der Idee geführt; die Idee entzweit sich und dadurch entsteht der Gegensatz, der aufgehoben werden soll. Die Aufhebung ist die Vereinigung der Gegensätze, was Hegel auch Versöhnung nennt. In der Idee bleibt der Gegensatz abstrakt, wie auch die Vereinigung und Versöhnung. Die Versöhnung gehört vor allem zum Geist: sie ist die konkretisierende Aufhebung und Vereinigung der Gegensätze des Geistes. Man kann leicht einsehen, dass die Versöhnung aus der sich fortsetzenden Bewegung der Gegensätze stammt und sie hat die Grundbestimmung, die in dem Geist notwendig auftretenden Gegensätze aufzuheben und zu vereinigen. Diese Bewegung nennt Hegel 'Versöhnen', und das auch diese Bewegung inkorporierende Resultat wird 'Versöhnung' genannt.

Die Versöhnung als konstituierendes Element des Hegelschen Interpretationshorizonts zur Geschichte der Philosophie

Nimmt man die historischen Knotenpunkte der Versöhnungsproblematik unter die Lupe, sieht man, dass sie mit den Knotenpunkten der Hegelschen Interpretation zur Geschichte der Philosophie zusammenfallen. Damit wird behauptet, dass die Hegelsche Deutung über diese Geschichte nicht ausreichend rekonstruiert werden kann, ohne die Stelle und die Bedeutung der Versöhnung auf diesem Horizont zu erklären. Der Ausdruck 'Versöhnung' kommt zuerst im einleitenden Absatz vor, in dem Hegel das Verhältnis der Philosophie zur Religion darstellt. Ihre erste Bestimmung ist, „...dass Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat.“¹ Ihr erster Auftritt ist Gottes Gestus; die Religion, die zwischen Gott und den Menschen vermittelt, vermittelt zuerst den versöhnenden Gestus Gottes zu den Menschen. Und die Versöhnung wird in der Religion anders aufgefasst, als in der Philosophie: „Die Andacht ist nur: daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will.“² „Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewusstseins vorstellt, es sei als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Intelligenz.“³ Dieser Unterschied gibt Antwort auf die Fragen, warum die Versöhnung ihr Geheimniss in der Religion hat, und warum die neuere Philosophie ihr Rätsel im Christentum hat.

Es wird in der Einleitung nicht nur die systematische Stelle der Versöhnung erläutert, sondern auch ihr historischer Stellenwert. Die Epochen der Geschichte der Philosophie werden auch als Gestalten der Versöhnung dargestellt: „Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich-germanische Welt hat dagegen den

Gedanken als Geist gefasst...“⁴ „Im modernen Prinzip wird so das Subjekt für sich frei, der Mensch als Mensch frei; auf diese Bestimmung bezieht sich die Vorstellung, dass er die unedliche Bestimmung hat, substantiell zu werden durch seine Anlage, dass er Geist ist. Gott wird als Geist gewusst, der sich für sich selbst verdoppelnd diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, für sich, bei sich im demselben ist. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen. Dies Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.“⁵ Damit hat Hegel die allgemeine l o g i s c h e und die h i s t o r i s c h e Struktur der Versöhnung aufgezeigt.

Über die historischen Formen der Versöhnung ist ganz global folgendes zu bemerken: Die erste Epoche bildet die griechische Philosophie, die als Harmonie, als „natürliche, unmittelbare Versöhnung“ beschrieben ist. Nach der „heiteren griechischen Welt“ trat die römische Welt auf, die nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte; der in sich hineingetriebene Mensch suchte die Einigkeit, die nicht mehr in der Welt befindlich war, sondern nur in ihrem Inneren. Dann kommen das Mittelalter und das Christentum und damit die religiöse Versöhnung, die die Vorbereitung der neueren Philosophie und ihrer Versöhnung ist. Die zweite (germanische) Epoche der Philosophie ist in zwei Perioden gespalten, auf die mittelalterliche, bzw. die neuere Philosophie. Zur ersten Periode gehört die Religion, das Christentum und zur zweiten die wahrhafte Philosophie, die mit Descartes beginnt und mit der neuesten deutschen Philosophie endet.

Das Geheimnis der Versöhnung der neueren Zeit liegt in dem Christentum; das bildet den universalen Inhalt des modernen Geistes. Dieser Inhalt – Bewusstsein der Gegensätze, bzw. ihre Aufhebung, also die Einigung und die Versöhnung – wird in der Religion g e g l a u b t, dann in der neueren Philosophie g e d a c h t. Es ist klar, dass die Versöhnung einer der wichtigsten Begriffe ist, der eine immanente Verbindung mit dem Christentum besonders klar zeigt. Sodann ist der moderne Geist der versöhnende Geist, der zuerst in religiöser Form, dann in philosophischer auftritt. Der Anfang der philosophischen Versöhnung fällt mit dem Anfang der Philosophie der neueren Zeit, mit Descartes' Philosophie zusammen.

Die Versöhnung als christliche Lehre hat nach Hegel ein Spezifikum: sie kann „in der Sprache aller Menschen“ ausgedrückt werden. Der (religiöse) I n h a l t (Versöhnung als Bewusstsein der Gegensätze und ihrer Vereinigung) und die religiöse Sprache („Sprache des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen Denkens“), die die S p r a c h e der „übertätigen Menschen“ ist, stehen in engem Zusammenhang mit dem neuzeitlichen F r e i h e i t s p r i n z i p und mit dem empirischen Universalitätsanspruch der Moderne. „...Und die Lehre von der Versöhnung ist, dass Gott gewusst wird als sich versöhnend mit der Welt; „dass er sich versöhnt“ heisst,... dass er sich besondert, nicht abstrakt bleibt; und zum Besonderen gehört nicht bloss die äusserliche Natur, sondern die Welt, besonders die menschliche Individualität. Das Interesse des Subjekts selbst wird mit einbezogen, spielt hier die wesentliche Rolle; dass Gott realisiert sei und sich realisiere im Bewusstsein der Individuen, die an sich geistig sind; wozu gehört, dass diese, weil sie Geist und frei an

sich sind, durch den Prozess an ihnen selbst diese Versöhnung vollbringen, dass sie das, was sie sind, Geist, frei an sich, zu ihrer Freiheit verwirklichen...“⁶

Das Freiheitsprinzip wird als versöhnender Geist bezeichnet, was letztendlich aus dem versöhnenden Gestus Gottes stammt, aber es wird zur Freiheit und Versöhnung der einzelnen Individuen besondert. Die „menschliche Individualität“, das Prinzip der neueren Zeit spielt eine wichtige Rolle; das Individuum ist, was den Gestus Gottes zum menschlichen Gestus umgestaltet. Wir treten aus der Welt des versöhnenden Gottes mit der Welt in die Welt des versöhnenden Geistes, des Menschen mit sich selbst. Hegels Lösung ist aber zweideutig; der Mensch als Individuum wird von Gott (vom Geist) in Anspruch genommen, als er sich besondert und verwirklicht; der Mensch als Individuum wird von Gott als Mittel angewandt. Es gehört noch dazu, dass wir die göttliche Welt nicht verlassen können; Gottes Gestus bleibt die letzte Instanz auch in der modernen Zeit. Im ganzen drückt die Versöhnung die Säkularisierung des mittelalterlich-religiösen Christentums aus. Wie es von Max Weber gezeigt war, kann/soll diese Lehre in die Praxis transformiert werden; die so verstandene Versöhnung kann als empirisch universales Verhaltensmuster der modernen Zeit auftreten und funktionieren.

Dies all tritt in der Reformation auf; die Reformation ist ein Wendepunkt in der Geschichte des versöhnenden Geistes. Die in der Lutherischen Reformation aufgetretene Umkehrung bezieht sich vor allem nicht auf die Religion, sondern auf die Wissenschaft und die Philosophie als Wissenschaft: „Dem Endlichen, Gegenwärtigen ist seine Ehre gegeben; das ist an sich seiende Versöhnung des Selbstbewusstseins mit der Gegenwart. Von dieser Ehre gehen die Bestrebungen der Wissenschaft aus.“⁷ Damit sind wir bei der Philosophie der neueren Zeit angekommen.

Versöhnung als Komponent der Einteilung der neueren Philosophie, als Auslegungshorizont dieser Philosophie und als letztes Ziel und Interesse der Philosophie überhaupt

Es gibt ein inhärenter Zusammenhang zwischen der modernen philosophischen Versöhnung und der Hegelschen Einteilung und Auslegung der neueren Philosophie. Hegel weist auf die Verderbung der mittelalterlich-religiösen Versöhnung hin und spricht über das Bedürfnis einer neuen Versöhnung: „...die Trennung beider Welten ist durch das Mittelalter verarbeitet worden...so dass man sagen kann, die Einheit des Jenseits und Diesseits ist an sich bewirkt worden.“ Diese Einheit ist „...Versöhnung des Diesseits und Jenseits. Die Trennung des Selbstbewusstseins ist an sich verschwunden und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Das Prinzip der inneren Versöhnung des Geistes

war an sich die Idee des Christentums, aber selbst wieder entfernt, nur äusserlich, als Zerrissenheit, unversöhnt."⁸

Die Kirche verlor ihre Macht, die die Wissenschaft übernimmt. Das Wesen dieser Macht ist „Versöhnung mit der Gegenwart“. Diesen versöhnenden Geist nennt Hegel „den sich gegenwärtigen Geist“, der das Prinzip der neuen Philosophie ist. Als Gegenwärtiges hat die neue Philosophie mit der Auflösung des Gegensatzes des Gedachten und des Seienden zu tun. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Philosophie: „Und das Interesse ist dann ganz allein, diesen Gegensatz zu versöhnen, die Versöhnung in ihrer höchsten Existenz, d.h. in den abstrakten Extremen zu begreifen. Alle Philosophien von da haben das Interesse dieser Einheit.“⁹

Die Versöhnung der Gegensätze ist, was den Inhalt der einzelnen Philosophien der neueren Zeit letztendlich bestimmt. Hegel setzt es fort: „Fragen der jetzigen Philosophie, Gegensätze, Inhalt, der jetzt diese neuen Zeiten beschäftigt.“ Dieses Interesse bezieht sich auf allgemeine Bestimmungen: „...nämlich darauf, die Einheit des Gegensatzes zu erkennen, die innere Versöhnung auch in den gegenständlichen Interessen des Wissens hervorzubringen. Der härteste Gegensatz wird gefasst als in e i n e Einheit gebunden.“¹⁰ Diese Gegensätze, „Diese Materien beschäftigen das Interesse der Wissenschaft; diese sind von ganz anderer Art als die Interessen der alten Philosophie. Der Unterschied ist dieser, dass hier ein Bewusstsein ist über diesen Gegensatz, der in den wissenschaftlichen Gegeständen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewusstsein gekommen war. Dieses Bewusstsein über den Gegensatz, Abfall ist der Hauptpunkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zustande zu bringen. Die philosophische Systeme sind also nichts anderes als Weisen dieser absoluten Einigkeit...“¹¹

Damit hat man den Leitfaden der Hegelschen Auslegung gefunden: der aus Gegesätze stammende vereinte, versöhnte Geist der Neuzeit bildet den Interpretationshorizont. Wir haben Massstab erhalten und wenn es von uns angewandt wird, werden wir die Hegelsche Struktur und Einteilung der Geschichte der neueren Philosophie leicht einsehen und übersehen. Die unterschiedlichen Philosophien werden als Weisen der Einigkeit, Vereinigung und Versöhnung ausgelegt. Die „Stufen im wissenschaftlichen Fortgange“ sind gleichzeitig die Stufen der Vereinigung und Versöhnung. Descartes ist der Anfang: „Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken erst an...“¹² Descartes' Philosophie ist die zweite Stufe. Die erste ist nur „Ankündigung dieser Vereinigung, als Versuche, auf eigentümliche, noch nicht bestimmte, reine Weise“. Descartes' Philosophie wird als „metaphysische Vereinigung“ genannt: „Hier fängt erst die eigentliche Philosophie dieser Zeit an; sie fängt mit Cartesius an. Das ist der Standpunkt der Metaphysik.“¹³

Die metaphysische Vereinigung befriedigt nicht den neue Versöhnung suchenden Geist. Der denkende Verstand ist, was da betätigt ist, der nur „versuchen kann, die Vereinigung zustande zu bringen. Der Verstand kann aber mit den Gegensatz nicht viel tun, sodann ist der Untergang der cartesianischer Philosophie notwendig. Diese Notwendigkeit ist sowohl historisch, als auch logisch-systematisch begründet. Die konkrete spekulative Vernunft ist die Form des Denkens, die dem denkenden Verstand gegenüberstehend, die dem Geist nicht entsprechende metaphysische Vereinigung überwindet und die die Vereinigung und Versöhnung des Geistes nicht nur versuchen, sondern auch durchführen kann. Historisch setzt sich diese Vereinigung in der neueren deutschen Philosophie durch: „Das Dritte ist dieses, dass diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll, zum Bewusstsein kommt und zum Gegenstand wird. Diese Vereinigung ist das einzige Prinzip, Interesse...Das befasst die Kantische und neuere Philosophie in sich.“¹⁴

So sind wir in die Gegenwart gekommen, zu Kants, Schellings und Hegels Philosophie, die nicht nur in der Einteilung, sondern auch als Resultat behandelt werden. Die Kreisstruktur bringt mit sich, dass das Resultat gleichzeitig Ausgangspunkt ist. Dadurch ist leicht zu einzusehen, warum zeigt die Versöhnung eine teleologische Struktur auf; sie wird als letztes Ziel und Interesse der Philosophie bestimmt: „Das l e t z t e Z i e l und I n t e r e s s e der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee, gegen Kunst und Religion und derer Empfindungen, – diese Versöhnung des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfasst wird.“¹⁵ Die teleologische Struktur steht in enger Verwandtschaft mit der Theodizee; die wahrhafte Theodizee und die wahrhafte Versöhnung sind gleich. Es zeigt, dass die Hegelsche Versöhnungstheorie nicht nur die Sekularisation und die Emanzipation des Menschlichen vom Göttlichen zeigt, sondern auch die Gegenwärtigkeit des eminent religiösen Inhalts.

Im Standpunkt des Resultats ist auch die Aufeinanderfolge der Philosophien klarer geworden; von dem vereinigten, versöhnten Geist ausgehend, sind die Hauptepochen der ganzen Geschichte der Philosophie noch einmal zu übersehen und die notwendige Stufenfolge zusammenzufassen. Bei den Griechen sind die Stufen von der Idee her bestimmt. „Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu fassen als Geist, als die sich wissende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wissenden Idee zum Sichwissen der Idee, gehört der unendliche Gegensatz, dass die Idee zum Bewusstsein ihrer absoluten Entzweiung gekommen ist...Über diese Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgetan.“¹⁶ Descartes' Bedeutung für die „wahrhafte Versöhnung“ setzende Philosophie wird ausgehoben: „Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatz des Subjektiven und Objektiven; und die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, dass dieser Gegensatz, auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, und nicht nur an sich, sondern das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu

versöhnen. – In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dies ist das *a b s o l u t e W i s s e n*; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen."¹⁷

Anmerkungen

¹ G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke: in 20 Bd. Suhrkamp Taschenbuch, 1986. Bd.I, S. 82.

² a.a.O., Bd.I, S. 88.

³ a.a.O., Bd.I, S. 97.

⁴ a.a.O., Bd.I, S. 124.

⁵ a.a.O., Bd.I, S. 127.

⁶ a.a.O., Bd.II, S. 493-494.

⁷ a.a.O., Bd.III, S. 63.

⁸ a.a.O., Bd.III, S. 61-62.

⁹ a.a.O., Bd.III, S. 64.

¹⁰ a.a.O., Bd.III, S. 68.

¹¹ a.a.O., Bd.III, S. 69.

¹² a.a.O., Bd.III, S. 70.

¹³ a.a.O., Bd.III, S. 70.

¹⁴ a.a.O., Bd.III, S. 70.

¹⁵ a.a.O., Bd.III, S. 455.

¹⁶ a.a.O., Bd.III, S. 458.

¹⁷ a.a.O., Bd.III, S. 460.

GEWISSHEIT UND SELBSTTÄUSCHUNG

Über einem Cartesianern

.....András GAUSZ

Im vierten Buche von Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* befindet sich ein kurzes Kapitel, dessen Überschrift ist: „Zum neuen Jahre“. Nietzsche spricht im Eröffnungskapitel dieses Buches über seine neue Hoffnungen und Wünschen. Er spricht davon, daß er nicht mehr „Verneinen“, sondern nur „Ja-Sagen“ wolle.

„Zum neuen Jahre. – Noch lebe ich, noch denke ich: ich muss noch leben, denn ich muss noch denken. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.* Heute erlaubt sich Jedermann, seinen Wunsch und liebsten Gedanken auszusprechen: nun, so will auch ich sagen, was ich mir heute von mir selber wünschte und welcher Gedanke mir dieses Jahr zuerst über das Herz lief, – welcher Gedanke mir Grund, Bürgschaft und Süßigkeit alles weiteren Lebens sein soll! Ich will immer mehr lernen, das Notwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. *Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe! Ich will kein Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Großen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!”

Die berühmtesten Gelehrten und Forscher der Philosophiegeschichte haben im Rahmen philosophischen Diskussionen die Namen von René Descartes und Friedrich Nietzsche nur selten zusammengebunden. Man spricht, wenn doch von Descartes und Nietzsche die Rede ist, von zwei vollkommen verschiedenen Welten und Denkwegen. In

Ungarn spricht man sogar von einem „rationalistischen“ und von einem „irrationalistischen“ Weg. Die Ursachen dieser Beurteilungen scheinen klar zu sein: René Descartes war überzeugt davon, daß er durch seines Ichs und durch dieses Ich möglich gewordenen Gottesbeweisen ein sicheres Fundament, d. h. etwas was als Gewissheit existieren kann, gefunden hätte. Und wir wissen, daß René Descartes [in seinen Naturwissenschaftlichen Werken] eine ganze, sogenannte „rationalistische“ Welt auf solche Gewißheiten aufgebaut hatte. Aber wir wissen das auch, daß dieser Weg für Nietzsche vollkommen unmöglich schien: „Auf dem Wege des Cartesius – schreibt er in einer von seiner Aufzeichnungen vom Jahre 1887 – kommt man nicht zu etwas absolut Gewissen, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens.“ (WzM. 484.) Und oft geht er noch weiter: im *Jenseits von Gut und Böse* spricht er über eine gewiße „Subjekt- und Ich-Aberglaube“, und meldete ein, daß das Ich als das einzige Sein eine perspektivische Illusion sei. Gottes bewiesene Existenz hat ihm auch keine Gewißheit gegeben: Gott ist bei Nietzsche – wie man sagt – gestorben.

Wie kommt also das Denken von Friedrich Nietzsche und René Descartes zusammen? Martin Heidegger's Seinsgeschichtliche Spekulationen setzten den Denkweg von Friedrich Nietzsche als eine Descartes-Nachfolgerschaft auseinander. Er meinte, daß Nietzsche keine andere Gelegenheit gehabt hätte: er musste also ein „Cartesianer“ werden! Der Mensch ist für Descartes – betont Heidegger in seinen im Jahre 1940 vorgetragenen Nietzsche-Vorlesungen – „Subjekt im Sinne der vorstellenden Ichheit“. Die Seiendheit des Seienden ist gleichbedeutend mit der Vorgestelltheit durch und für das Ich-Subjekt. Wahrheit ist Gewissheit, und „der Mensch ist das Maß alles Seienden im Sinne der Anmaßung der Entschränkung des Vorstellens zur sich selbst sichernden Gewißheit“. Heideggers Meinungen nach soll Nietzsche eine auf solche gründen aufgebaute Metaphysik vollendet haben. Denn etwas vorstellen bedeutet soviel wie denken: bei Descartes sind – betont er öfter – „cogitare“ und „representare“ synonyme Begriffen. Das Ich hat kein bestimmtes Objekt: Ich existiere nur in dem Fall, und nur so lange, wenn Ich, und wie lange Ich denke. Durch das Denken stelle Ich mich vor. Müssen wir Heideggers Bemerkungen wirklich ernst nehmen? War Nietzsche wirklich ein Nachfolger von René Descartes? Mit Heideggers Seinsgeschichtliche Betrachtungen haben Nietzsches Gedanken wahrscheinlich nicht viel zu schaffen. Ich denke aber trotzdem, daß wir auf die genannten Fragen mit „Ja“ antworten müssen. Also, lassen wir nun Heideggers Seinsgeschichtliche Spekulationen auf sich Beruchen, und wenden wir uns des oben zitierten Kapitels zu. Vielleicht werden wir Nietzsches Cartesianismus davon auch verstehen können.

Nietzsche hat im erwähnten Kapitel die Schönheit und die Notwendigkeit als zwei verschiedene Möglichkeiten auseinandergesetzt und einander entgegengestellt. Er sprach nachdem davon, daß die

Notwendigkeit für ihn in der Zukunft eine viel wichtigere Rolle spielen solle. Nietzsche zeigt damit genau die Gelegenheiten seines Zeitalters und darin seine eigene

Lage an. Die obersten Werte haben sich entwertet; der Mensch rollt aus dem Centrum in's „X“. Das ist eine Welt, wo die Notwendigkeiten und die Gewißheiten nur eine untergeordnete Rolle spielen können. Das ist die Welt, wo die Schönheit über der Notwendigkeit herrscht. Denn was bedeutete überhaupt in diesem Zeitalter, und besonders für Friedrich Nietzsche die Schönheit? Warum wird dieser Begriff von ihm als einen Gegenbegriff von Notwendigkeit gebraucht?

Die Schönheit verbindet in der *kantischen Philosophie* zwei verschiedene Gebiete zusammen. Der Verstand, und der durch den Verstand vermittelte „Naturbegriff“ ist das erste, die Vernunft, und der durch den Vernunft vermittelter „Freiheitsbegriff“ ist das zweite Gebiet. Der Verstand stellt zwar die Gegenstände als „Naturbegriffe“ in der Anschauung vor, aber nicht als „Dinge an sich“ selbst. Der „Freiheitsbegriff“ dagegen stellt in seinen „Objekten“ „Dinge an sich“ vor, aber diese können in der Anschauung nicht als unmittelbar wahrnehmbare Vorstellungen erscheinen. Kant wollte diese Kluft mit der sogenannte „ästhetisch reflektierende Urteilskraft“ überbrücken. Denn „der Freiheitbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“. Die Schönheit erscheint also als eine in die Zukunft auswirkende Ereignis: sie ist die erste Stufe zu einer teleologischen Weltanschauung; sie ist die Erscheinung, die zwischen den reinen theoretischen und zwischen der reinen praktischen Vernunft sich eine Brücke bauen kann. Wenn man also auf eine solche Welt „Ja-sagen“ will, dann sagt man nur auf die Zukunft „Ja“. Das Wesen ist aber in diesem Fall nicht da, in dieser Welt: das erscheint uns nur dann, wenn etwas als absolute Realität erscheinen kann.

Die Schönheit ist also bei Kant zwar eine zentrale Erscheinung, aber von einer absoluten Realität können wir in diesem Fall trotzdem nicht reden. Diese Erscheinung kann man weder von den Kategorien des Verstandes, noch von den Ideen der reinen praktischen Vernunft ableiten oder interpretieren. Hier kann man von unbedingten Tatsachen, unbestreitbaren Gewißheiten, absoluten Realitäten nicht reden: hier herrschen die unberechenbaren Lüste, die Täuschungen und Selbsttäuschungen. Die Schönheit gibt uns keine klaren und deutlichen Erkenntnissen, keine Gewissheiten, sie reizt nur, und schweigt davon, was für uns als unbedingt und notwendig erscheinen könnte oder sollte. Und durch diese Schönheit können wir doch mehrere und wichtigere Erkenntnisse erreichen, als mit den blossen, sich auf der syntetischen Einheit der Apperception bauenden Verstand, oder der mit der a priori gewißten Ideen manipulierenden, aber in der Erfahrung nie erscheinenden Vernunft, oder Vernunftbegriffen. Wenn von der Schönheit die Rede ist, müssen wir von der Erscheinungen als Dinge an sich nicht unbedingt schweigen. Wenn der teleologische Weg vollkommen durchsichtbar wird, erscheinen uns in der in die Zukunft vortreibende Erfahrung die Dinge an sich selbst. Aber nur am Ende. Die gegenwärtige Schönheit ist noch keine absolute Realität: sie ist noch endlich, durch den

sogenannten „philosophischen Empirismus“ bestimmt. Würden die Schönheiten als Notwendigkeiten erscheinen, so würden sie offenbar die Macht gehabt haben, alles, was mit der menschlichen Freiheit zusammenhängt, zu zerstören. In diesem Fall könnten wir alles voraus sehen und wissen. Das ist aber unmöglich: der Mensch ist ein freies und endliches Wesen: er muss sich frei fühlen können dazu, daß ihm später einige wirkliche Schönheiten erscheinen werden können. Durch diesen „philosophischen Empirismus“, d. h. durch diesen Schönheitsbegriff ist der Weg des deutschen Idealismus bestimmt.

Nietzsche wollte aber, wie Descartes, von oben, von den Gewißheiten her einsteigen. Er wollte „an Allem zweifeln, wo der geringste Verdacht einer Ungewissheit“ angetroffen werden kann: er wollte wissen, was als Unbedingte, und was als das Notwendige erscheinen kann. Er wollte „schon das Zweifelhafte für falsch zu nehmen, um desto sicherer das zu finden, was ganz sicher, und am leichtesten angetroffen wird“. Er wollte eine „fröhliche Wissenschaft“ treiben, die Tragödien in eine allumfassende Komödie aufzulösen: das finden, was als Notwendigkeit und als eine unbedingte Wirklichkeit erscheinen kann. Er wolte denken. Er musste also von der kantischen Idee der Schönheit und von den idealistischen Begriffsbildungen seines Zeitalters unbedingt loswerden. Denn Kant und der deutsche Idealismus – betonte er öfter – vermittelte nur dunkle und zweifelhafte Begriffe. Kant sprach von Erscheinungen, die nichts mit den Dingen an sich zu tun haben. Fichte von einem mit „Tathandlungen“ gekennzeichneten „Ich“, das aber am Anfang nichts mit einem „absoluten Ich“ zu tun hat. Und Hegel von einem durch die Geschichte erscheinenden Geistes, das aber nur am Ende der Geschichte als eine vollkommene Wirklichkeit erscheinen kann. Die durch den sogenannten „philosophischen Empirismus“ gekennzeichnete deutsche Tradition spricht also nicht die Sprache des Cartesius, sondern nur die Sprache unklaren, zweifelhaften Begriffen. In Deutschland herrschte Anti-Cartesianismus gegen den Cartesianismus. Nicht Gott und die Gewißheit ist der Anfang: beide erscheinen nur am Ende der Spekulationen. Das „Jenseits“ ist schon wichtiger geworden als alle Realitäten dieser Welt. Gott ist keine absolute Realität mehr, er erscheint nur als eine nie erreichbare Zweckvorstellung, oder als einen unbestimmbaren Geist am Ende, in einer anderen Welt. Diese Strömungen haben Gott machtlos gemacht, in Geist umgewandelt, und endlich umgebracht. Der Weg des deutschen Idealismus war für Friedrich Nietzsche ein Weg der zur Nihilismus führte. Die Schlechtweggekommenen, denn sie noch schöne Träumen haben, fangen an davon zu reden was die wirkliche Glückseligkeit und was die wirkliche Vollkommenheit sein sollte. Das „Ich“ aber, das ein sicheres Fundament sein sollte, das ist für ihnen auch nur ein Traum geworden. Die Gewissheit, und das Ich als absolute Realität spielt bei ihnen keine wichtige Rolle mehr.

Descartes aber Träumte nicht: er hat durch seine Gottesbeweise sich selbst als das Ebenbild Gottes betrachtet. Hätte er geträumt, so hätte er sich in unüberwindbaren Zweifeln hineingezwängt und seinen Gott für immer verloren haben. Denn der Traum bedeutete für ihn soviel wie unter zweifelhaften Sachen leben, so viel, wie nicht Denken.

Descartes wusste, daß seine Gottesbeweise auf Zirkelschlüsse beruhen. Aber er wusste das auch, daß dort, wo Gott nicht an der Mittelpunkte aller Spekulationen stehen kann, kann der Mensch auch keinen absoluten Wert haben. Denn was für ein Ebenbild würde von einem unvollkommenen höchstes Wesen erscheinen? Wo Gott unvollkommen ist, dort ist das Ebenbild Gottes, der Mensch auch unvollkommen. Dort können Zweifeln, Täuschungen und Selbsttäuschungen herrschen. Nietzsche wusste es wohl: er suchte einen Gott, aber auf seinen Suchen könnte er sich nur mit der Gott der Schlechtweggekommenen begegnen. Dieser Gott war für ihm schon ein halb-getödtetes Wesen, denn das Ich dieser Schlechtweggekommenen auch nur ein halb getödtetes Ich war. Ein vollkommenes Ich fordert die Vollkommenheit seines Gottes.

Nietzsches Leben war eine ständige Flucht. Er war ein deutscher Denker, er musste immer auf der Reise sein. Dieser Flucht hat ihn von Röcken nach Schulpforta, von Schulpforta nach Basel, von Basel nach Tribschen, von Tribschen nach Bayreuth, von Bayreuth in die Städte Nord-Italiens, Süd-Frankreichs, und in die Alpengebirge: nach Oben-Engadin und Sils-Maria getrieben. Er wollte vielleicht seinen Gott finden, aber er hat nur eine „Höhle“ gefunden. Er wollte Ja-sagen, aber seine Wörter haben sich für Blasphemie eines Eselfestes gewunden.

Descartes war aber ein wirklicher Ja-sagender Denker. Er ist von oben her eingestiegen: „Unter Gott verstehe ich eine unendliche, unabhängige, höchst weise, höchst mächtige Substanz, von der sowohl ich, als alles andere Daseiende, im Fall dies besteht geschaffen ist.“ (D. 60.) Unter der Herrschaft eines solchen Gottes kann der Mensch nur ein Ja-sagendes Wesen werden. Das war für Descartes eine unbedingte, klare und deutliche Erkenntnis. Der Zweifel ist demnach unmöglich geworden.

Der Weg von René Descartes war also keine Flucht. Er könnte seine Zielen erreichen, er könnte von allen seinen Zweifeln loswerden, Ja-sagen, und seine Seele durch seines Denken beruhigen. Er war ein glücklicher Mensch.

IRRATIONALISMUS UND ANTI-CARTESIANISMUS

Zoltán GYENGE

Die Philosophie, die nach Descartes kommt, wird als *die Epoche des Rationalismus* summarisch bezeichnet, die von Descartes, Spinoza und später Leibniz zum deutschen Idealismus, besonders, zu Kant und Hegel führt. Der Gipfel dieser Epoche sollte der Hegelsche sogenannte Konzeptualismus und ihrem Wesen nach der Gipfel des Rationalismus überhaupt sein, wovon nachher man nach der Weise des Rationalismus nicht mehr erwarten kann.

Diese Einteilung steht im Zusammenhang mit der Auffassung von dem Descarteschen Prinzip über „res cogitans“ als rationales Prinzip, das über aller Welt herrschen und die irrationalen und subjektiven Leidenschaften des Einzelnen aus der Herrschaft verdrängen will. Auf ähnliche Weise wird die Philosophie, die nach der Hegelschen Philosophie und des deutschen Idealismus kommt, als *die Epoche des Irrationalismus* bezeichnet. Unter diesem Namen sind die Philosophie bekannt, die selbst gegen das Hegelsche Denken und die rationale Methode bestimmt werden können. Vor allem wird dazu die Philosophie von Kierkegaard gerechnet, und zu dieser Einteilung können vielleicht Nietzsche und der Existentialismus des XX.-en Jahrhunderts überhaupt gehören. Der Begriff des Irrationalismus, der ebenfalls mit dem Beginn des XX.-en Jahrhunderts im Zusammenhang mit der sog. Lebensphilosophie des XIX.-en Jahrhunderts steht, immer öfter auftaucht. Es ist wohl bekannt, daß dieser Begriff von Georg Lukács in der Zerstörung der Vernunft polemisch verwendet wird. Der Irrationalismus bedeutet für Lukács jede bürgerliche Philosophie von Schelling bis Heidegger, die sich gegen den dialektischen und historischen Materialismus wendet. Aber jetzt ist die Lukács Auffassung für uns irrelevant und nicht weiter berücksichtigt.

Der Begriff Irrationalismus wurde von Hegel in der Enzyklopädie prägnant beigebracht. Hegel schreibt: der Verstand stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt

auf Inkommensurabilitäten und Irrationalitäten, wo er, wenn er im Bestimmen weiter gehen will, über das verständige Prinzip hinausgetrieben wird.¹

In dieser Beziehung wird der Irrationalismus als eine Grenze des Verstands bezeichnet, bis die das menschliche Denken benutzt werden kann. Für Hegel meint irrational oder inkommensurabel nur etwas dem Verstande Entgegengesetztes. Es bedeutet also einen Punkt, wo es für die rationale Wissenschaft oder die Rationalität am ihre Grenze gelangt ist.

Seien wir uns vorerst über die Begriffe klar. Wir müssen vor allem versuchen zu zeigen, was versteht überhaupt die Nachcartesische Philosophie unter dem Namen Rationalismus. Den Rationalismus kann man als eine Bewegung oder einen kohärenten Prozeß nicht bezeichnen, sondern eher als ein solches Nacheinanderfolgen, das das rationale Prinzip auf ähnliche Weise für das wichtigste hält. Diese rationale Welt ist in der Schellings Spätphilosophie als eine „a priori Vernunftwissenschaft“ aufgefaßt. Es handelt sich bei Schelling um eine „positive“ und eine „negative Philosophie“. Die erste ist diejenige, in der das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen unter der Voraussetzung der Priorität der ersteren bestimmt wird. Diese Philosophie beruht auf den a priorischen Voraussetzungen für das philosophische Denken. „Indem nun aber die unendliche Potenz sich als das Prius dessen verhält, was durch ihr Übergehen in das Sein des Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringes als eben alles Sein entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreibbaren Inhalt, dadurch ist sie in die a priorische Stellung gegen alles Sein gesetzt, und man begreift insofern, wie es eine a priorische Wissenschaft gibt, eine Wissenschaft, die a priori bestimmt, was ist, und die Vernunft ist auf diese Art in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hilfe nehmen, zum Inhalt alles Existierenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen – nicht daß sie a priori erkannte, daß dies oder jenes wirklich existiert, sondern daß sie a priori weißt, was ist oder was sein kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seienden bestimmt.“² Also die Frage ist: was ist oder was sein kann, wenn etwas ist. (Man kennt Leibniz Worte: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Es wird in der Philosophie der Offenbarung auch zitiert.)³

Die negative Philosophie zeigt sich so, wie ein Weg zur Herrschaft der Vernunft, wo für den Einzelnen keine Möglichkeit und keine Gelegenheit zur Freiheit des Individuellen gegeben werden kann. Es gibt also ihn keine Gelegenheit zu handeln. Dieser Weg erweist sich somit als ein geschichtlicher Prozeß, der in der Descartes Philosophie beginnt, und beim Hegels Denken zu einem Höhepunkt gelingt. In der Schellingschen Spätphilosophie entdeckt man eine Wendung von dem traditionellen, rationalen Denken, (zu dem seine frühere Philosophie auch gehört) an eine Möglichkeit der neueren Philosophie, die sich mit dem Problem des Seins beschäftigt. Mit Recht kann man davon sprechen, daß diese Möglichkeit sich später, in der Philosophie von zweiten Hälfte des XIX.-en Jahrhunderts in Wirklichkeit (im Sinne von *actu*, oder *energeia*) verwandeln. Diese neue Methode des Denkens verwirklicht eben in der Kierkegaards oder Nietzsches Philosophie, aber den

Ursprung findet man schon früher in der Spätphilosophie Schellings. Das Zwischenglied soll diese in den Münchener und Berliner Vorlesungen entwickelte Philosophie als die Kette zwischen dem von Descartes angefangenen Rationalismus und dem Irrationalismus oder anders ausgedrückt: Lebensphilosophie; also zwischen dem Denken und der Methode des XIX. und XX.-en Jahrhunderts sein.

Der negativen Philosophie oder „a priori Vernunftwissenschaft“ wird eine ausführliche Beschreibung, wie oben schon gezeigt, in der Philosophie der Offenbarung gegeben. Schelling beschäftigt sich mit dem Unterschied von negativen und positiven Philosophie als einer geschichtlichen Frage. Er schreibt in der ersten Vorlesung der Philosophie der Offenbarung: „Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüt mehr empören, als die Absicht seines Lehrers, seine Zuhörer für irgend ein besonderes oder einzelnes System bearbeiten, ihnen gleichsam die Freiheit der Untersuchung auf diese Weise unter der Hand wegziehen escamotieren zu wollen. Ich habe daher – schreibt Schelling – sonst wohl allen meinen andern Vorträgen über Philosophie eine genetische Entwicklung der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die neueste Zeit vorausgehen lassen.“⁴ Diese Entwicklung gründet sich auf den Ursprung des Rationalismus, die die Descartsche Philosophie bedeutet. Aus eigener Kraft vermag die negative oder rationale Philosophie nur den Begriff des Seins beizubringen, und keine Kraft hat die Wirklichkeit oder *actu* des Seienden zu erschaffen. Anders – mit Schellings Worte – ausgedrückt: die Pflanze im Keim sei die Pflanze in der bloßen Potenz in der Schellings Auffassung als in *pura potentia*, die wirklich ausgewachsene oder entwickelte Pflanze sei die Pflanze in der Wirklichkeit oder in *actu*.⁵

In dieser rationalen Auffassung bedeutet *das Subjekt* nur ein rationales Prinzip, und seit Descartes dieses Subjekt ist nicht anderes als ein Organ für das Denken. Der Mensch soll sich an dem Aufbau einer kristallklaren, logischen Welt widmen, wo er seine eigentliche Stelle allerdings nur mit großer Bemühung finden kann. Eher wäre zu sagen, daß er diese Stelle unter der Herrschaft der Vernunft nur als einen verschwundenen Schatten hervorbringen kann. In der logischen Welt kann nämlich nur ein „scheinbar Seiendes“ (Schelling) oder kierkegaardisch ausgedrückt: eine Schatten-Existenz da sein, oder das Wesen statt des Seins. Wir glauben jetzt behaupten zu dürfen, daß das Sein der logischen Welt sich auf das Wesen gründet und nicht umgekehrt, und das Individuum oder Seiendes, das sich an eigener Wirklichkeit widmet, kann seinen eigentlichen Ort nicht finden, weil es aus dieser Welt hinausgeworfen wurde, oder genauer: nur als ein *Moment* erweist, das in dem Ganzen des rationalen Systems aufheben muß: „Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarrt und die Einzelheit, wie sich gebührt, um soviel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichtum hält und ihn fordert, der Anteil, der an dem gesamten Werke des Geistes auf die Tätigkeit des Individuums fällt, nur gering sein kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und tun, was es kann, aber

es muß ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf“⁶

Der Einzelne soll daher aus Reich des Rationalismus heraus und in die Sphäre des Werdens oder wirklichen Seins hinübertreten, weil er sich mit dem Schein des Seins nicht begnügen darf, womit erwiesen wird, daß er sich hier nicht realisieren kann. Dieses Reich des Rationalismus verhindert den Menschen sich selbst zu wählen und zu werden. Diese Welt muß von Schelling in der Spätphilosophie abgelehnt werden, weil sie sich nicht auf das wirklich lebendige Sein sondern auf eine logische Konstruktion bezieht, und sie ist für ihn ebensowenig relevant wie für Nietzsche oder Kierkegaard.

Die positive Philosophie ist dagegen diejenige, in der der Einzelne das Prius, das Erste und das Allgemeine das Posterius sein wird. Zwischen den zwei Methoden wird das folgende unterscheidet: „Hier ist nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen ist, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seiendes ist, quid sit, daß es ist, quod sit. Jenes – die Antwort auf die Frage: was es ist – gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von Ihm, oder selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, daß es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz (Es muß man noch einmal hervorheben: welches die Existenz ist) ist.“ Das Was oder das quid ist eben der Begriff des Dings und das Daß-sein das quod wird die Wirklichkeit des Seins sein.

Das Was-Sein ist eine *potentia passiva* (*dynamis*), dagegen das Daß-sein oder „das wahrhaft Seiende“ als eine *potentia activa* (*energeia*) zu bezeichnen, und das letztere unterscheidet sich auf dieser Art von dem ersteren nicht im Wesen sondern im Sein. Das Seiende soll – nach der Schellings Meinung – auf das reale Leben nicht verzichten, es bedeutet eine unendliche Suche nach Selbst, und wenn man also sagen will, daß die Realität für das wirkliche Leben auf diese Weise hervorgebracht werden kann, muß es sich so vollziehen, daß das Seiende die Stelle der Vernunft endlich übernehmen und die alle anderen Möglichkeiten ablehnen soll. Der Kreatur des Rationalismus oder des Systems eignet sich nur für die Welt der willenlosen Puppen, da er hier nur den Schein der Existenz besitzt und ohne rationales System nicht existieren zu können. Deshalb versucht er eine obengenannte Realität oder Wirklichkeit zu erreichen, doch sie gründet sich nicht auf eine Traumwelt, sie kann nicht ein Irrlicht sein, sondern muß sie so sein, wie sie selbst ist. Der Grund der Existenz ist diese Suche nach Selbst gegen das System. Sich selbst wählen und sich selbst erschaffen sind gleich. Statt „*cogito ergo sum*“ soll man „*sum ergo cogito*“ wählen. Damit kann es seine Stimme für sich selbst abgeben. Das ist die wahre entweder/oder-Wahl und der Weg zur Existenz.

Es ist wohlbekannt, daß Schelling sich mit der Descartes Philosophie mehrmals (z.B. in den Münchener Vorlesungen) beschäftigt, und hält er Descartes auch für den Eröffner der modernen, europäischen Philosophie. Descartes – so zeigt Schelling – bleibt dabei das Denken als eine Möglichkeit des Menschen anzusetzen – wie Walter Schulz bemerkt. „Denn Cartesius

spricht jenes: ich denke, selbst nur aus, indem er denkt oder zweifelt, in actu seines Zweifels. Das Denken ist also nur eine Bestimmung oder eine Art und Weise des Seins, ja das cogitans hat sogar nur die Bedeutung: ich bin im Zustande des Denkens.”⁷

Descartes ist also nicht nur ein Eröffner der neueren Philosophie, sondern er ist der Verwirklicher des Rationalismus, weil seine Philosophie sich in der Möglichkeit des Denkens bewegt und bleibt. Das kann nicht anderes als eine bloße Vernunftwissenschaft sein, die von Schelling zumeist einfach als rationale oder später als negative Philosophie bezeichnet wurde. Das ist durch das bloße Denken hervorzubringenden Wesenswissenschaft gefaßt, die sich nur in dem Potenz des Sein bewegen kann.

Aber was die höchste Schellings Einrede gegen die Philosophie von Descartes betrafte, ist als folgendes anzugeben. Dieser Einwand besteht darin, daß sie ihrem Wesen nach als ein *Dualismus* bezeichnet wird, aber die Schellingsche Philosophie versucht von Anfang an eine *Identität* zu finden, zu erschaffen und zu bewahren. Schelling beschäftigt sich mit dem Grundwesen der Philosophie von Descartes in den Unterredungen, die er in Stuttgart vorgetragen hat. Diese Vorlesungen werden 1810 in einer eigener Kreis gehalten, in der von Schelling das allgemeine Wesen eines Systems gegeben und es in Zusammenhang mit dem Rationalismus gebracht wurde. Er behauptet: „Cartesius statuiert zwei absolut verschiedene Substanzen. A. Ideale oder geistige Substanz; und B: Reale, ausgedehnte oder materielle Substanz. NB, Spinoza ist absoluter Antidualist, d.h. er setzt A und B gleich. Die denkende oder ausgedehnte Substanz als Eines, er setzt Identität – hebt aber allen Dualismus auf, / indem ihm die denkende und die ausgedehnte Substanz wirklich numerisch einerlei sind.”⁸ Descartes behauptet absoluten *Dualismus*, d.h. einen solchen, der Identität ausschließt. Das ist die höchste Unterschied neben der Frage des Rationalismus zwischen Schelling und René Descartes.

Unsere kurze Untersuchung könnte hier abgeschlossen sein, aber wir müssen irgendwelche Antwort auf die Frage des Titels geben: könnte also der Irrationalismus mit dem Anti-Cartesianismus gleich sein. Die Antwort lautet: das Verhältnis zwischen den Irrationalismus und Rationalismus muß ähnlich sein wie zwischen den positiven und negativen Philosophie. Eine gibt es nicht ohne andere und umgekehrt. Nach der Meinung Schellings soll die negative Philosophie subsidiär zur positiven Philosophie sein; erste ist unvollkommen (und nicht überflüssig) in diesem Vergleich zur zweiten. Der Zusammenhang zwischen den rationalen und irrationalen Philosophie erweist sich so, daß sie die negative Philosophie überragt, über sie herrscht oder überwindet.

Diese letztere unterscheidet sich wesentlich von der ersteren, aber sie realisiert sich nur durch andere und umgekehrt. Die Möglichkeit ist *unbegrenzt*, wie der Titel eines Gedichte von Goethe zeigt. Er schreibt hier folgendes:

„Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst, das ist dein Los.”

Anmerkungen

¹ Hegel: Werke 8. S.384. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1986.

² Schelling: Philosophie der Offenbarung. Bd.I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983. S.66.

³ Ebda: S.7.

⁴ Ebda. S.16.

⁵ Ebda. S.63.

⁶ Hegel: Werke 3. S.67.

⁷ Schellings Werke 10. S.10. (hrsg. von K.F.A.Schelling, Stuttgart: Cotta 1856-61.) Walter Schulz: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings Verlag Neske: Pfullingen 1975. S.34.

⁸ S.W.I.7. S. 443. Vgl. (Georgii's Auffassung in: Version inédite du texte des Ouvres, publiée, préfacée et annotée par Miklos Vető. Torino: Bottega D'Erasmus 1973. S.106.

ZUR HEIDEGGERS DESCARTES-KRITIK IN SEIN UND ZEIT

Alexander KREMER

Methodologische Einleitung

Wie wir es von Hans-Georg Gadamer wissen können, geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung im Vollzug des Verstehens¹, und beweist sich der hermeneutische Satz unwiderlegbar, daß der Horizont einer erfolgreichen Auslegung – als eines ausgebildeten Verstehens² – immer umfassender als der Horizont des Ausgelegten ist.³ Daraus folgt einerseits, der jeweilige Ausleger muß „mit der grundsätzlichen Unabschließbarkeit des Sinnhorizontes rechnen..., in dem er sich verstehend bewegt“, weil die Texte „durch die neue Akzentierung im Verstehen genau so in ein echtes Geschehen einbezogen“ werden, „wie die Ereignisse durch ihren Fortgang selbst. [...] Jede Aktualisierung im Verstehen vermag sich selber als eine geschichtliche Möglichkeit des Verstandenen zu wissen.“⁴ Andererseits besagt der eben erst erwähnte, hermeneutische Satz, die Auslegung zeigt sich besser, weil es überhaupt keine vollkommene Auslegung gibt⁵, die die frühere Auslegungen als ihre Derivativen aufzeigen kann. Der Ausfall der solchen Deduktion stellt nämlich den umfassenderen Charakter der neuen Auslegung in Frage.

Beweisbar handelte auch Martin Heidegger nach diesem Prinzip nicht nur bei den konkretesten, sondern auch bei den umfassendsten Fragen der Auslegung. So handelte zum Beispiel Heidegger auch in *Sein und Zeit* während der explizite Erörterung des Wahrheitsphänomens, als er nicht nur die ontologische Grundlosigkeit des traditionellen, epistemologischen Wahrheitsbegriffs, sondern auch seine Abkünftigkeit darstellte. Ebensolches Handeln finden wir bei der Analyse des Phänomens des Verstehens, der

Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.⁶ – Aber so handelte Heidegger auch bei der Auslegung der einen umfassendsten Frage, des Problems von »Mensch und Welt«, denn er betrachtete die phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie als die Voraussetzung der entsprechenden Darstellung des Daseins sowohl in *Sein und Zeit*, als auch in seinen früheren Vorlesungen und Abhandlungen. Seiner Meinung nach können wir die von Husserl stammende, aber von ihm umgedeutete, phänomenologische Maxime, »Zu den Sachen selbst!« ohne diese Destruktion nicht erfüllen; ohne diese Destruktion können wir das Phänomen des Daseins aus seinen eigenen Grundbestimmungen, d.h. aus seinen Existenzialien nicht auslegen. Ohne sie können wir sogar die Fundamentalfrage der Philosophie, die Seinsfrage *zureichend* nicht ausarbeiten.

Das alles bezieht sich auch auf die Descartes-Kritik in *Sein und Zeit*! Aber Heidegger selbst faßte hier ab, daß seine Auslegung »ihre ausführliche Begründung [...] erst durch die phänomenologische Destruktion des »cogito sum« erhält (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt)⁷. Der II. Teil von *Sein und Zeit*, d.h. die phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie, wie es bekanntlich ist, kam jedoch nie zur Welt. Sogar die Antwort der Seinsfrage kam ebenso nicht zur Welt. – *Deshalb stelle ich zunächst die Frage, ob die Heideggersche Descartes-Kritik ohne diesen II. Teil gültig ist oder nicht? Die zweite Frage lautet, ob diese Kritik ohne die Antwort der Seinsfrage ebenso Gültigkeit hat oder nicht?* – Wegen der begründeten Antwort beschreibe ich vor allem den Denkhorizont, als dessen Voraussetzung er die Notwendigkeit der phänomenologischen Destruktion betrachtete (II/1). Dann beschreibe ich den umfassenden Gedankengang dieser Destruktion (II/2), und die Descartes-Kritik in *Sein und Zeit* (II/3). Es wird von einer Auslegung einer Descartes-Analyse von Jahren 1923/24 gefolgt, die als ein Hintergrund dieser Descartes-Kritik diene. (II/3)⁸. Endlich beantworte ich die oben gestellte Fragen aufgrund dieser Zusammenhängen (III).

Über die Heideggersche existenziale Analytik und seine Descartes-Kritik

1.) Der frühe Heidegger ist der Meinung, die, aus der griechischen philosophischen und christlichen Tradition stammende Frage nach dem Sinn von Sein gilt als Fundamentalfrage der Philosophie. Die Antwort wäre darauf die Fundamentalontologie. Die Fundamentalontologie wurzelt aber in der existenziale Analytik. Innerhalb dieser erörtert Heidegger vor allem das In-der-Welt-sein, d. h. die Grundverfassung des Daseins. Das In-der-Welt-sein gilt als ein einheitliches Phänomen, aber es hat drei konstitutive Momente: das *Wer*, das *In-Sein* und die *Welt*.

Wie können wir diese Phänomene kurz bestimmen? – Das *Wer* ist das Dasein in seinem eigentlichen oder unegentlichen Leben. Das *In-Sein*, ein Existential des Daseins

sollen wir als durch das befindliche und verstehende Besorgen konstituierte Vertrautheit mit den Zusammenhängen der Möglichkeiten als Bedeutungen begreifen. Das Dasein existiert also in der Welt nicht so, wie „das Wasser »im« Glas, das Kleid »im« Schrank“⁹, sondern er selbst Welt hat. Die Welt ist so überhaupt nicht die Gesamtheit der Dinge, sondern ein Phänomen, eine Ganzheit der Verweisungs- und Bedeutungszusammenhänge¹⁰, und als solche gilt sie zugleich für die transzendente Horizont des Verstehens. Also jedes Selbstverständnis des Daseins ist gleichursprünglich ein Weltverständnis. Daraus folgt, wie es Heidegger behauptet, „die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. [...] Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt »da«.“¹¹

Die Welt erschließt sich also mit der faktischen Existenz des Daseins zusammen, weil dieses Seiende wesentlich als In-der-Welt-sein existiert. Daraus folgt, daß das In-der-Welt-sein nicht anders als das unthematische, umsichtige Aufgehen in der Ganzheit der nähersten Verweisungs- und Bedeutungszusammenhänge (aufgrund des jeweiligen vorherigen Weltverständnisses) begriffen werden müssen.¹² – Das Dasein als In-der-Welt-sein – nach Heidegger – existiert zunächst und zumeist in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.¹³ Diese durchschnittliche Alltäglichkeit gilt für den ausgezeichneten Forschungsbereich der existentialen Analyse, den verstellenden Einfluß der Terminologie der traditionellen Philosophie und der außerordentlichen Umstände zu vermeiden.

Obwohl der Gedankengang sehr skizzenhaft war, übersahen wir einige Zusammenhänge der Heideggerschen existentialen Analytik. Wenn wir die Existentialien, d.h. die Struktur des Seins des Daseins jetzt zusammenfassen, bekommen wir dann das Phänomen *Sorge*, die die Totalität der formalen existentialen Seinsstrukturen des Daseins ist. Das Sein des Daseins, also die *Sorge* besagt: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden).“¹⁴ Als die Hauptdimensionen des Existierens des Daseins werden sonach die Existenz (Sich-vorweg), die Faktizität (-sich-sein-in-/der-Welt-/) und das Verfallen (Sein-bei /innerweltlich belegendem Seienden/) gehalten.¹⁵

2.) Ohne die phänomenologische Destruktion hätte aber Heidegger überhaupt nicht diese Konsequenzen (die existentielle Analytik und die Fundamentalontologie) ziehen und den umfassenderen Charakter seines Auslegungshorizonts nicht beweisen können.

Ist es aber Möglich, mit der Hilfe der Vorlesungen und der Abhandlungen von Heidegger zu beweisen, daß er wirklich die Destruktion für eine Voraussetzung der existentialen Analytik, sogar der Seinsfrage gehalten hat? Ich bin der Meinung, daß es durch die Vorlesungen und Abhandlungen von den zwanziger Jahren unbedingt bestätigt werden kann. Heidegger hat schon in einem Manuskript (Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles /Anzeige der hermeneutischen Situation/), das im Spätherbst 1922 abgefaßt wurde, die Folgende geschrieben: „Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit mitverhelfen will [...], darauf

verwiesen, die überkommene und herrschende Auslegung nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion."¹⁶ Sein Standpunkt in den – im Wintersemester 1923/24 gehaltenen – Marburger Vorlesungen¹⁷ und in *Sein und Zeit*¹⁸ stimmt mit diesem im wesentlichen überein.

Es handelt sich also nicht nur darum, daß die traditionelle Terminologie mangelhaft ist und eine Renovierung braucht, sondern darum, daß es als prinzipiell unmöglich gilt, einen ganz neuen Stadpunkt mit dieser überlieferten Terminologie entsprechend auszudrücken. Jedes Begriffssystem, so auch die traditionelle Terminologie verkörpert nämlich immer eine bestimmte Auslegung der Welt. Genauer gesagt: sie sind identisch miteinander, wie es die Studenten von Heidegger schon im Marburger Wintersemester hören können haben: „Die Sprache ist das Sein und Werden des Menschen selbst“.¹⁹ Es gibt keinen neuen philosophischen Standpunkt für die anderen Menschen ohne dem neuen Denkinhalt entsprechende, neue Sprachform. – Dadurch wurde aber noch nicht bewiesen, daß der neue Standpunkt im Verhältnis zum früheren auch als umfassender gilt! Die Originalität des faktischen Lebens des Daseins zu bestätigen muß Heidegger also beweisen, die traditionelle europäische Philosophie, die die Dominanz des theoretischen Denkens zeigt, kann man wirklich als eine notwendige Konsequenz der Seinsart des Daseins begreifen.

Wie hat Heidegger die Destruktion in *Sein und Zeit* durchführen wollen? Was für ein Prinzip wäre für die Destruktion verwendet worden? Wie hätte den Gang der Destruktion ausgesehen? Das Prinzip stammt von Husserl: „Zu den Sachen selbst!“, aber es bedeutet hier schon etwas anderes. Kurz gesagt: zu den Heideggerschen Phänomene.²⁰ Die Destruktion hat eine umgekehrte Reihenfolge wie die Geschichte der Philosophie, denn die Kritik der Destruktion ist positiv und richtet sich auf die Gegenwart. Andererseits, das *Abbauen* einer sich geschichtlich ausgebildeten philosophischen Tradition kann man ausschließlich von der Gegenwart her vollziehen. Als Ausgangspunkt gilt Husserls Philosophie, deren Kritik Heidegger schon früher abgefaßt hat. Es läßt sich so in der Einleitung von *Sein und Zeit* lesen, die grundsätzliche Schritten der Destruktion wäre die folgende gewesen: Philosophie von Kant und Descartes, dann die skolastische und endlich die griechische Philosophie.

3.) Innerhalb dieses umfassenden Gedankengangs der phänomenologischen Destruktion hätte also die Destruktion der Philosophie von Descartes gefolgt. Wie bekanntlich ist, kam aber der II. Teil von *Sein und Zeit* nie zur Welt. Die Descartes-Kritik von *Sein und Zeit* können wir so höchstens als einen Teil der geplanten Destruktion begreifen.

Man kann vor allem die Frage stellen, warum Heidegger sich zunächst mit der *res extensa* hier beschäftigt, wenn er durch die Daseinsanalyse zur Seinsanalyse kommen will?

Meines Erachtens befindet sich hier nicht direkt die Kritik der *res cogitans*, weil sie nicht logisch in diesen Gedankengang der Analyse des In-der-Welt-seins eingefügt werden kann. So verwendet Heidegger diese Descartes-Auslegung nur als Kontrapunkt und Durchgang: als Kontrapunkt seiner Weltauffassung und als Durchgang zu seiner „Räumlichkeit-Konzeption“. Die vorstehende Empörung beweist sich aber auch grundlos, wenn wir uns an die Heideggersche Charakterisierung des In-der-Welt-seins erinnern: „Der zusammengesetzte Ausdruck »In-der-Welt-sein« zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist. [...] Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens.“²¹ Heidegger ist also der Meinung, daß die cartesianische Interpretation der Welt auch die Auslegung der *res cogitans* und des Verhältnisses involviert.

Legen wir den kritisierten cartesianischen Standpunkt kurz fest. Wie es bekannt ist, hat Descartes eine absolute theoretische Gewißheit wegen der erfolgreichen Praxis erreichen wollen. Er hat deshalb das Ziel angestrebt, die naturwissenschaftliche Erkenntnis metaphysisch zu begründen. Im Laufe dieser Bestrebung hat er die *res cogitans*, d.h. den Menschen von der *res corporea* als Welt unterschieden. Wenn wir – den Heideggerschen Gedankengang folgend – die Frage stellen: »Was ist die Substantialität, d.h. das Sein dieser letzteren Substanz, die Descartes als Ding (mit Heidegger gesagt: als Vorhandensein) begriffen hat?«, hat Descartes dann eine eindeutige Antwort: „Nun wird allerdings – läßt es sich in *Principia* lesen – aus jedem Attribut die Substanz erkannt, aber es gibt doch für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und auf die sich alle anderen beziehen.“²² Diese vorzügliche Eigenschaft ist die Ausdehnung im Falle der *res corporea*, denn sie scheint dem menschlichen Geist unter allen Umständen unverändert, d.h. substantiell zu bleiben. – Daraus ergibt sich offensichtlich, daß Descartes das Phänomen der Welt und des In-der-Welt-seins überspringt.²³

Was ist die Ursache der cartesianischen Interpretation der Welt als *res extensa*? Warum überspringt er das Phänomen der Welt? – Darum geht es überhaupt nicht, daß die Heideggersche Frage keinen sachlichen Grund hat. Descartes stellte nämlich explizite das Problem von »Ich und Welt« in seinen »Meditationen« (vgl. besonders mit der I. und VI. Meditation), und er beanspruchte eine radikale Lösung dafür. Er scheiterte aber mit diesem Streben an seiner bestimmten Betrachtungsweise. Was für eine Betrachtungsweise ist das? Woher stammt sie? Heidegger selbst hilft uns, die Richtung unserer Untersuchung zu finden: „Ihre ausführliche Begründung erhält die folgende Betrachtung erst durch die phänomenologische Destruktion des »cogito sum« (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt).“²⁴ – Heidegger vollzog jedoch diese phänomenologische Untersuchung in seinen Marburger Vorlesungen im Wintersemester 1923/24.

Was für eine Konzeption können wir also aus seiner Descartes-Kritik in *Sein und Zeit* herauslesen, und können wir sie aufgrund seiner Marburger Vorlesungen bestätigen? – Es folgt schon aus der eben erst erwähnten Behauptung von *Sein und Zeit*, daß – nach

Heidegger – nicht die Auffassung der Welt als *res extensa* zur Interpretation des Menschen als *res cogitans* führt. Wir können vielmehr sagen: die Interpretation der Welt als *res extensa* folgt aus der Auffassung des Menschen als *res cogitans*, und die letztere ergibt sich aus dem Verbinden der unkritisch übernommenen, traditionellen Seinsidee mit der mathematischen Konstruktion, die von Descartes zu einer *apriori* Voraussetzung verändert wurde.

Wie sieht es etwas ausführlicher aus? – Wie es Heidegger schreibt, „Descartes vollzieht [...] philosophisch ausdrücklich die Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendente Fundamente.“²⁵ Die, aus der Mathematik stammende Methode gilt wirklich als sehr bedeutungsvoll in der cartesianischen Betrachtungsweise, doch ist es nicht entscheidend in seiner »Mensch-Welt« Interpretation. Die unkritisch übernommene, traditionelle Seinsidee ist entscheidend!²⁶ Heidegger meint nämlich, „die *res cogitans* wird (von Descartes) ontologisch bestimmt als *ens* und der Seinssinn des *ens* ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des *ens* als *ens creatum*.“²⁷ Descartes versteht natürlich die *res cogitans* nicht nur als *ens creatum*. „Die *res cogitans* ist ein Sein, das in einheitlicher Hinsicht erfassbar ist in der *clara et distincta perceptio*. *Perceptum esse et creatum esse a Deo* sind die Grundbesimmungen des *esse* der *res cogitans*“²⁸, läßt es in den Marburger Vorlesungen lesen. Descartes akzeptiert also den Standpunkt der skolastischen Ontologie, nach dem auch das menschliche Denken vom Gott erschaffen ist, und er untersucht nicht das Sein der *res cogitans*.

Warum wird es nicht untersucht? – Heidegger versucht das auch zu erschließen. Das ontologische Fundament der Substanz überhaupt, so auch der *res extensa* und *res cogitans* können wir in der Substantialität als in der Idee des Seins von Descartes begreifen. Aber Descartes nicht nur weicht der Aufklärung der Substantialität der drei Substanzen, d.h. des »gemeinsamen« Sinnes²⁹ von ihrem Sein aus³⁰, sondern er denkt, daß es prinzipiell nicht aufgeklärt werden kann, „weil dieses (die Substanz – K. S.) allein für sich uns nicht affiziert“³¹. Weil das Sein der Substanz so nicht zugänglich ist, wird dieses Sein durch seiende Bestimmtheiten des betreffenden Seienden, Attribute, ausgedrückt. Aber nicht durch beliebige, sondern durch diejenigen – schreibt Heidegger in *Sein und Zeit* –, die dem unausdrücklich doch vorausgesetzten Sinn von Sein und Substantialität am reinsten genügen.³² Im Falle der *res cogitans* ist es offensichtlich das Denken. Das ist aber nicht ein irgendwelches Denken! Dieses Denken involviert einerseits die *perceptio* (d.h. die Wahrnehmung), denn sie sind identisch für ihn in dem folgendem Sinne: Das ist nämlich ganz und gar unmöglich – schreibt Descartes in seiner *Zweiten Meditation* –, „daß ich, wenn ich sehe oder (was ich nicht länger als verschieden setze) wenn ich denke, daß ich sehe – daß Ich selbst, der ich denke, nicht etwas sei“³³ – Nach Descartes braucht man andererseits die „*clara et distincta perceptio*“ (neben der göttlichen Garantie) zu den unbedingt wahren Urteilen. Descartes hält sie für die allgemeine Regel der Erkenntnis (*regula generalis*), und er bringt zur Geltung durch diese Regel sein Ziel: die metaphysische Begründung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Descartes glaubt nämlich an die Möglichkeit, sich eine letzte metaphysische Gewißheit über die

Erkenntnis der Wirklichkeit zu verschaffen, und er will sie – wie er in *Regulae* schreibt³⁴ – nach dem Modell der Arithmetik und Geometrie, die jedes Fehlers der Falschheit oder Ungewißheit bar sind, also nach dem Modell der mathematischen Erkenntnis erreichen.

Das Kriterium „*clara et distincta perceptio*“ als *regula generalis*, das also nach dem Modell der mathematischen Erkenntnis ausgebildet wurde, hat aber verschiedene Konsequenzen. Dieses Kriterium vorzeichnet erstens die auszubildende und zu verwendende Methode³⁵, zweitens die Idee der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Erkenntnis³⁶ und drittens auch die mögliche Gegenstände der Wissenschaft. Hinsichtlich der dritten Konsequenz sagte Heidegger die Folgende im Wintersemester 1923/24: „Die Mathematik ist im vorhinein die Disziplin, deren Gegenstände dem entsprechen, was er (d. h. Descartes – K. S.) von der *certa et evidens cognitio* verlangt.“³⁷ Mit dieser Behauptung stimmt vollständig überein, was sich in *Sein und Zeit* lesen läßt: „Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, ist im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist*; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, [...] Eigentlich ist das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was *durch sie* am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substantialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die so Seiendes erkennt, der »Welt« ihr Sein gleichsam zuklikt. Descartes läßt sich nicht die Seinsart des innerweltlichen Seienden von diesem vorgeben, sondern auf dem Grunde einer in ihrem Ursprung unenthüllten, in ihrem Recht unausgewiesenen Seinsidee (Sein = ständige Vorhandenheit) schreibt er der Welt gleichsam ihr »eigentliches« Sein vor. – Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt.“³⁸

Das ist also die Ursache, daß Descartes sowohl die Welt, als auch den Menschen ausschließlich als ein Seiendes, mit Heidegger gesagt: als ein Vorhandenes begreift. Ja was noch mehr ist, Descartes, weil er die theoretische Erkenntnis für das Wesen des menschlichen Seins hält³⁹, überspringt nicht nur das Phänomen der Welt, „nicht nur nicht die Frage stellt und ferner die *Zugangsmöglichkeit zum genuinen Sein der res cogitans* verstellt, sondern daß dieses Suchen und Finden in sich eine ganz bestimmte *Unbedürftigkeit* zeitigt, nach dem Sein der *res cogitans* zu fragen.“⁴⁰

Zusammenfassung

Wiederholen wir dann die Hauptfragen! Die erste Frage war, ob die Heideggersche Descartes-Kritik ohne den II. Teil von *Sein und Zeit* gültig ist oder nicht? Die zweite Frage lautete, ob diese Kritik ohne die Antwort der Seinsfrage ebenso Gültigkeit hat oder nicht?

Wir können auf beide Fragen mit »ja« antworten.

Die erste Frage betreffend, wir sahen, daß Heidegger schon im Wintersemester 1923/24 vorgelesen hatte, was er im II. Teil von *Sein und Zeit* über Descartes schreiben wollte. Also er hatte schon ein Manuskript für die Descartes-Destruktion gehabt.

Die zweite Frage betreffend, wir sahen einerseits, der Heideggersche Horizont der Auslegung des In-der-Welt-seins ist – auch ohne die Seinsfrage – vielmehr umfassender als der cartesianische Horizont. Das heißt, Heidegger kann die cartesianische Auslegung – ohne die Seinsfrage – als ein Derivat seiner Auslegung aufzeigen.

Andererseits halte ich die existentielle Analytik und die Fundamentalontologie für zwei verschiedene Probleme! Ich bin der Meinung, die existentielle Analytik konstituiert eine selbständige Totalität, was auch das „authentische Mißverständnis“⁴¹ der Existentialisten zeigt. *Sein und Zeit als Fundamentalontologie* gilt für einen Torso, aber als existentielle Analytik: nicht. – Die Ursache können wir im besonderen Verhältnis zwischen der Fundamentalontologie und der existentielle Analytik finden! Heidegger hielt die Fundamentalontologie für universale phänomenologische Ontologie⁴², deren Ausgangspunkt, erster Teil und Endpunkt die existentielle Analytik ist. Der Endpunkt, denn die vorbereitende Analytik des Daseins „verlangt [...] ihre Wiederholung auf der höheren und eigentlichen ontologischen Basis“⁴³, also nach der Ausbildung der ursprünglichsten Seinsauslegung, d.h. der Fundamentalontologie. Erster Teil, denn das Dasein ist nur ein von den Seienden, und die Fundamentalontologie – es folgt aus ihrem Begriff! – muß auch die Analyse der nichtdaseinsmäßige Seienden enthalten. Endlich: Ausgangspunkt, denn wir könnten die Seinsfrage entsprechend, d.h. temporal, ohne die existentielle Analytik überhaupt nicht stellen. Die existentielle Analytik bringt nämlich ans Licht die Zeitlichkeit des Existierens, und daraus ergibt sich, daß selbst die Frage nach dem Sinn von Sein auch nur temporal sein kann, denn die Position des Fragers wird ausschließlich vom Dasein besessen. Daraus folgt aber, daß das richtige Fundament, also die richtige Fundamentalontologie, selbst die existentielle Analytik ist!

Anmerkungen

¹ Vgl. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke I., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. S. 312. (Im weiteren: WM.)

² Vgl. ebd. S. 392. – Diese Wirkung stammte natürlich von Martin Heidegger, denn erstmal er bewies die Unhaltbarkeit der Auffassung der traditionellen Hermeneutik in seiner Existentialhermeneutik, daß das Verstehen das Ergebnis der Auslegung ist, und er begriff das Verstehen als die Seinsart des Daseins und die Auslegung als deren Ausbildung. (Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. § 31-32. /im weiteren: SZ/)

³ „Man kann gar nicht vermeiden, das für einen Verfasser Fraglose und insofern von ihm nicht Gedachte zu denken und in die Offenheit der Frage hineinzubewegen. Damit wird nicht etwa interpretatorischer Willkür Tür und Tor geöffnet, sondern nur aufgedeckt, was stets geschieht. Ein Wort der Überlieferung, das einen trifft, Verstehen verlangt immer, daß die rekonstruierte Frage in das Offene ihrer Fraglichkeit gestellt wird, d. h. in die Frage übergeht, die die Überlieferung für uns ist. [...] Zum wirklichen Verstehen gehört..., die Begriffe einer historischen Vergangenheit so wiederzugewinnen, daß sie zugleich unser eigenes Begreifen mit enthalten.“ (WM S. 380.)

⁴ Ebd. S. 379.

⁵ Es gibt überhaupt keine vollkommene Auslegung, sofern wir das Verstehen als die Seinsart des Daseins und die Auslegung als deren Ausbildung begreifen. Die Textinterpretation gilt so nämlich für einen ausgezeichneten Fall der Auslegung, und so ist die Vorstruktur des Verstehens auch hier gültig. Die so verstandene Auslegung hat immer schon die auszulegende Sache (Vorhabe); aufgrund deren sie das in Vorhabe Genommene jeweils einer bestimmten Auslegbarkeit gibt (Vorsicht); und sie hat sich je schon für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden (Vorgriff). Diese Vorstruktur wird durch die Textinterpretation artikuliert, dann untersuchen wir, ob unsere Interpretation dem Text entspricht oder nicht. Bei solcher Gelegenheit findet meistens ein neues Verstehen statt, dem von einer Ausbildung dessen, d. h. von einer neuen Auslegung gefolgt wird. Der hermeneutische Zirkel von Verstehen-Auslegung-Verstehen-Auslegung funktioniert bis zum Moment, solange wir so nicht denken, daß das Ausgelegte mit der Auslegung übereinstimmt. Es funktioniert also bis zum Moment, solange wir es nicht unterbrechen, aber wir können es nicht aufhören, denn immer neuere Hinsichten kommen zur Welt schon auch durch unser Existieren. Die Auslegung gilt also immer als ein offener, unabschließbarer Prozeß, und jede Auslegung ist eine der vielen Möglichen. – Was das Auslegungskriterium betrifft, wurde der Objektivitätsanspruch von Heidegger von der Tagesordnung gestrichen. Gleichzeitig hat und nicht hat die Auslegung ihr Kriterium, d. h. ihr Maß. Sie hat kein Maß, denn es gibt kein äußeres, „objektives“ Maß in Verbindung mit dem Ausgelegten. (Jederzeit können wir nämlich die unentscheidbare Frage stellen: „Was bedeuten die »Objektivität« und deren Kriterien?“) Sie hat doch ein Maß: nämlich das Ausgelegte selbst, gegebenenfalls einen Text. – Mangels der entsprechenden Kriterien ist also die vollkommene, »objektive« Textauslegung prinzipiell unmöglich. Es gibt nur gute und bessere, oder schlechte und schlechtere Interpretationen, denn wir fanden nur ein falsifizierendes Kriterium: den auszulegenden Text.

⁶ Vgl. SZ §§ 31., 44., 65., 75.

⁷ Ebd. S. 89.

⁸ Diese Marburger Vorlesungen im Wintersemester 1923/24 erschienen im Band 17. der Gesamtausgabe. (Im weiteren: GA 17.)

⁹ SZ S. 54.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 87.

¹¹ Ebd. S. 365.

¹² Vgl. ebd. S. 76.

¹³ Vgl. ebd. S. 16.

¹⁴ Ebd. S. 192.

¹⁵ Vgl. ebd. §§ 41., 50. und 65.

¹⁶ M. Heidegger, Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles /Anzeige der hermeneutischen Situation/. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 /1989/ S. 249.

¹⁷ „Das Freilegen des Daseins auf dem Wege des Abbauens, der Destruktion, geschieht derart, daß die Begriffe auf ihren eigentümlichen Ursprung zurückgeführt werden.“ (GA 17 S. 117-118. Vgl. noch mit den Seiten 113-114. und 275.)

¹⁸ „Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“ (SZ S. 22.)

¹⁹ GA 17 S. 16

²⁰ Vgl. SZ § 7.

²¹ SZ S. 53.

²² R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 1965. S. 18.

²³ Vgl. SZ § 21.

²⁴ Ebd. S. 89.

²⁵ Ebd. S. 96.

²⁶ Vgl. ebd. S. 96.

²⁷ Ebd. S. 24.

²⁸ GA 17. S. 161.

²⁹ SZ S. 93.

³⁰ „Deshalb gebührt der Name Substanz Gott und den übrigen Dingen nicht in gleichem Sinne, univoce, wie man in den Schulen sagt, d. h. es gibt keine deutlich einzusehende Bedeutung dieses Wortes, welche Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre“ (René Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 1965. S. 17-18.)

³¹ Ebenda

³² Vgl. SZ S. 94.

³³ René Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1986. S. 95.

³⁴ Vgl. René Descartes, *Regeln zur Leitung des Geistes*. Leipzig: F. Meiner, 1911. S. 8.

³⁵ Vgl. René Descartes, *Abhandlung über die Methode*. Leipzig: F. Meiner, 1911. II. Teil und *Regeln zur Leitung des Geistes*. Leipzig: F. Meiner, 1911.

³⁶ Vgl. René Descartes, *Regeln zur Leitung des Geistes*. Leipzig: F. Meiner, 1911. Regel IV. (mathesis universalis) und GA 17. S. 217.

³⁷ GA 17. S. 219.

³⁸ SZ S. 95-96.

³⁹ "Die res cogitans macht das Sein des Menschen aus, und mit der Bestimmung des Seinscharakters der res cogitans ist das Sein des Menschen vorbestimmt." (GA 17 S. 196.)

⁴⁰ Ebd. S. 253.

⁴¹ Mihály Vajda, *Der postmoderne Heidegger*. Budapest: T-Twins/Lukács-Archiv/Századvég, 1993. S. 73.

⁴² Vgl. SZ S. 38.

⁴³ Ebd. S. 17.

PHILOSOPHISCHE BEGRÜNDUNG BÜRGERLICHER WERTE IN DEN GEDANKEN VON DESCARTES

KISSNÉ NOVÁK Éva

Das bürgerliche Denken des XVII. Jahrhunderts verbindet sich eng an die Renaissance-Auffassung, die für seine direkte Prämisse angesehen werden kann. Beide versuchen die Grenzen einer menschenzentrischen Welt zu erweitern sowohl in wissenschaftlichem als auch in praktischem Sinn. Bei den radikalsten Denkern der Epoche breitet sich die Natur zum Universum, das weder Ende noch hervorgehobenes Zentrum hat. Der Mensch wird nicht mehr als die Folge der Natur betrachtet und es wird nicht angenommen, dass der Mensch den blinden Kräften der Natur ausgeliefert ist. Sie suchen mit dergleichen Entschlossenheit nach den Zusammenhängen unter den verschiedenen Naturerscheinungen, mit der sie versuchen die Schranken in der praktischen Produktion und im Handel aufzuheben. Sie trauen unverbrüchlich auf das menschliche Wissen, die Erkenntnisfähigkeit, den menschlichen Willen und den Fortschritt. Die Verwirklichung des Vorschlusses hat zwei ernsthafte Hindernisse: falsche das Denken der Menschen belastende Ideen, auf Autoritätsprinzipien basierende falsche Theorien, bzw. den Mangel an entsprechenden Methoden. Das sind die zwei Punkte, bei denen die Eigentümlichkeit des bürgerlichen Denkens zu beobachten ist.

In der Anfangsperiode der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft strebt sich der die Bühne der Geschichte betretende Bürger die Welt zu erobern, vor allem theoretisch. Der Bürger widersetzt sich brav den Dogmen, sucht nach den Methoden, mit denen er die Natur in Besitz nehmen kann. Aber genauso lebhaft interessiert er sich für das Zustandekommen, die Tätigkeit der wichtigsten Gesellschaftsformation, des Staates und

das Verhältnis zwischen dem Individuum und dem Staat. Ich bin der Meinung, dass wir in der Auffassung, die transzendente Erklärung über gesellschaftliche Ungleichheiten ablehnt, nicht den versteckten Ateismus sehen sollen, sondern das Streben nach der theoretischen Begründung der bürgerlichen Gleichheit. In den sogenannten Kontrakts-theorien können die Änderung bürgerlichen Denkens und die Verstärkung der Positionen des Bürgertums gleicherweise gut verfolgt werden. Je bedeutsamere Rolle die Bürger in den gesellschaftlichen Prozessen haben, desto genauer festgesetzt sind die Bedingungen des Kontraktsabschlusses und das Volk behält immer mehr Rechte für sich selbst.

Die Beziehungen zwischen dem Bürger und Gott bzw. der Religion ist sehr charakteristisch. Der erste erfolgreiche Aufruhr des Bürgertums gegen das traditionelle Christentum war die Reformation. Infolgedessen bekam das Bürgertum nicht nur eine von mehreren schwer interpretierbaren Dogmen befreite Religion, billige Kirche, sondern auch Freiheit im Glaubensleben. Nach der Interpretation protestantischer Religionen lebt der Mensch wohl vor den Gottesaugen sein Leben ab, aber bis zum Tode entscheidet er selbst für sein Schicksal. Die Auffassung von Calvin über die Willensfreiheit macht möglich, dass der Bürger in sich selbst blickend in sich selbst das wahre Zentrum seiner Welt findet. Das ist ein so bedeutsamer Wertwechsel, dessen Prämisse im XVI-XVII. Jahrhundert entdeckt werden können und dann zeigt die Philosophie des XVIII-XIX. Jahrhunderts die letzte Konsequenz auf. In der von uns behandelten Epöche macht das Bürgertum die ersten Schritte zur Gewissens-, Religions- und Denkensfreiheit. Das sind vorsichtige Schritte, die Inquisition wirkt ja noch – der Fall von Galilei ist noch als nahe Lehre da. – Und was noch hierbei wichtiger ist: der Bürger der Epoche wird wahrscheinlich auch von inneren Bedanken geplagt. Das ist nicht der einzige Widerspruch, der für die Denkweise der Epoche charakteristisch ist. Auch die verschiedenen wissenschaftlichen Welterklärungen selbst haben zahlreiche innere Widersprüche. Ausser der mit fehlerloser Logik aufgebauten Mechanik von Newton entstehen viele geniale Begriffe (so zB. Reflextheorie von Descartes), die als ein wichtiger Anfang je eines Wissenschaftszweiges betrachtet werden können. Es kommt aber sehr oft vor, dass sich das erzielte Programm und die schon bekannten Methoden einander nicht anpassen. So werden eigentümliche Gesetzmässigkeiten der Wirklichkeit durch eigene Prinzipien des Wissenschaftlers, des Philosophen eingenommen. Die eigenen Prinzipien der Wirklichkeit werden eine Weile gut durch diesen „Subjektivismus“ vertreten und er ist adäquat zugleich den Bestrebungen des bürgerlichen Individualismus. Die fehlenden wissenschaftlichen Erklärungen werden von Phantasie vertreten. Unter solchen Umständen bekommt die Philosophie als allgemeines welterklärendes Prinzip bzw. als eine Wissenschaft, die zur Beantwortung allgemeiner Fragen fähig ist, eine grössere Rolle. Deshalb ist die Tätigkeit von Descartes und seinen Zeitgenossen in ihrem Zeitalter von grosser Bedeutung.

Es ist bekannt, dass die Belehrungen von Descartes kurz nach seinem Tode für verfolgende Ketzerei erklärt worden sind. Wie Ervin Rozsnyai schreibt: „Der grosse Denker wurde von den Calvinisten des Jesuitismus, von den Jesuiten des Calvinismus angeklagt,

von einigen als Vorläufer des Ateismus gelobt oder verurteilt, von anderen – wie vom frommen Mersenne oder vom Vater André – als Leuchte der wahren Religion, treuster Sohn der Kirche gekennzeichnet¹ Wie ist es möglich, dass die Gedanken von Descartes zum Ausgangspunkt solcher gegensätzlichen Beurteilungen werden konnten? Wir versuchen diese Frage zu beantworten, während einige wichtige Gedanken im Rahmen dieser Arbeit von einem eigenartigen Gesichtspunkt der Philosophie von Descartes untersucht werden. In der schematischen Einleitung wurde schon darauf hingewiesen, dass sich in Europa die bürgerliche Gesellschaft mit deren all wichtigen Charakterzügen formuliert. Unter den schon vorgehenden und den kommenden Änderungen hat die Entfaltung des bürgerlichen Wertsystems eine sehr wichtige Rolle. Es wird versucht zu beweisen, was für eine Rolle die Philosophie von Descartes im Prozess der Herausbildung bürgerlicher Werte hat. Wir sind der Meinung, dass die Tätigkeit von Descartes für dessen Vorführung geeignet ist, wie ein autonomer Denker am Berührungspunkt von zwei Wertsystemen für sich selber – und nicht nur für sich selber – eine befolgbare Wertordnung aufstellen kann.

Gehen wir von der berühmtesten These von Descartes „cogito ergo sum“ aus. Ich bezweifle alles, nur das nicht, dass ich denke, also ich existiere. Dieser Auftakt selbst ist der Aufmerksamkeit wert. Den ontologischen Grund des philosophischen Systems von Descartes bildet nicht irgendein transzendentes Wesen, sondern er selbst. Das ist eine wichtige Wende im philosophischen Denken. Descartes findet in sich selbst den archimedesischen Punkt von dem er ausgehend die Welt kennenlernen und erobern kann. Eine humanistische Philosophie stellt das menschliche Selbstbewusstsein in den Mittelpunkt der Welt. Das ist für den autonomen Menschen heutzutage vielleicht evident. In der Zeit von Descartes aber war das ein sehr kühner und unbestreitbar bürgerlicher Gedanke. Es ist kein Zufall, dass sich viele von den Denkern in der Philosophiegeschichte, die den Menschen ins Zentrum der Philosophie stellen, auf ihn berufen. Von Spinoza bis Feuerbach, bis zu den französischen Existentialisten, können wir der philosophiegeschichtlichen Wirkung von „cogito“ auf der Spur folgen. Die Tapferkeit dieses Schrittes kann nur dann beurteilt werden, wenn wir daran denken, dass im ganzen Mittelalter die Anonymität wertvoll ist. Die Renaissance macht die ersten wichtigen Schritte zum Wertewesen der Persönlichkeit. Und schon der denkende Mensch wird in der Theorie von Descartes zum philosophischen Angelpunkt. Das ist wahr, dass man das „cogito“ als ein abstraktes „Ich“ auffassen kann, denn dem „Ich“ werden ja die Spezifika der materiellen Existenz entnommen. (Wahrscheinlich ist das von der Tatsache nicht unabhängig, dass auch das zeitgenössische Bürgertum nur theoretisch die Wahrscheinlichkeit zu erfassen versucht.) Man muss zugeben, dass diese Verpflichtung der Subjektivität aber trotz ihrer logischen Widersprüche für eine wichtige philosophische Tat gilt. Das Verhältnis zwischen dem subjektiven und dem universalen Bewusstsein wird von Descartes nicht beruhigend geklärt, wahrscheinlich deshalb, weil das auch die Gefahr des Panteismus in sich hat. Hierbei ist es aber vielleicht für ihn wichtiger, dass die Verpflichtung der Subjektivität

solche wichtige Folgen hat, die für die bürgerliche Erkenntnistheorie und Ethik entscheidend sind: die wichtigen Werte der Willensfreiheit und der Autonomie des Denkens. Der Verzicht auf Subjektivität würde solche Begriffe von Descartes wie die Intuition oder die mit uns geborene Wahrheit sinnlos machen. Descartes trägt mit der Interpretation des „cogito“ wesentlich zur philosophischen Begründung des Individuumbegriffes bei, der ein zentraler Wert des bürgerlichen Wertsystems ist. Es ist wahr, dieses Individuum ist noch körperlos, seine gesellschaftliche Determination ist unvollständig, sein körperliches Wesen existiert in Abstraktionen, aber es verfügt über die Fähigkeit der Willensfreiheit, des autonomen Denkens, der Aufdeckung der Wahrheit. Dieses abstrakte Individuum trennt sich nicht vom abstrakten Universellen (eben dadurch erachten die Denker des XX. Jahrhunderts in „cogito“ von Descartes die Frühbegründung der Existenz zu finden und dadurch ist es noch lieber geeignet allgemeine Werte zu tragen. Das kann auch in den klassizistischen Dramas beobachtet werden. Die Verkörperung je eines ethischen Wertes ist viel wesentlicher, als die Persönlichkeit der Helden. Mit Recht wird vermutet, dass das bürgerliche Wesen zur Zeit der Gründung der bürgerlichen Gesellschaft auch für den Bürger wichtiger ist als seine eigenen Charakterzüge.

Das Problem der Methode steht mit dem „cogito“ in untrenntbarer Verbindung. Bacon und Descartes als zwei führende Persönlichkeiten der neuzeitlichen bürgerlichen Philosophie sind für ihren kritischen Radikalismus bekannt. Beide spornen uns zu strenger Überprüfung unserer bisherigen Kenntnisse an. Bacon erzielt vor allem die falschen Ideen, Descartes hält eine allgemeine Skepsis für richtige Methode. Der Radikalismus des Prinzips „man muss an alles zweifeln“ muss nicht erklärt werden. Dieser Zweifel öffnet aber nicht zu einem allgemeinen Relativismus. Wege wie der antike Skepsis, sondern er versucht bei der Klarstellung zuverlässiger Kenntnisse und Aneignung neuer Kenntnisse zu helfen. Nach Descartes ist die direkte Evidenz am Zweifel die Grenze. Hier kann man sich also nur auf unser eigenes klares Ermessen stützen. Die Intuition ist irgendwelche innere Überzeugung, die „eine Auffassung über allen Zweifel ist, die nur aus dem Licht der Vernunft zur Welt kommt.“ Diese Regel sagt direkt nicht aus, aber sie enthält auf implizite Weise, dass jeder Mensch zu klarem Gutdünken fähig ist. Dieser Gedanke antizipiert schon einigermaßen die späteren Folgen. Sowohl Bacon als auch Descartes glauben fest daran, dass die Aneignung der Wissenschaften bis zu einem gewissen Ausmass mit der richtigen Methode für jeden Menschen möglich wird. Das bedeutet den egalisierenden bürgerlichen Gedanken, dass jedes vernünftige Individuum zum Verstehen, zur Pflege der Wissenschaften fähig ist. Die Methode ist also deshalb wichtig, weil sich jedermann mit ihrer Hilfe aneignen kann, „was gebildete Köpfe schaffen“.

Der Gedanke über die ideale Egalisierung der Menschen bildet den ersten Schritt zur Ausarbeitung der Ideen der bürgerlichen Gleichheit. Die Philosophie von Descartes suggeriert, dass die Geburtsvorrechte in der Erkenntnis nicht gültig sind. Er schreibt im ersten Teil von *Discours de la méthode*: „...die Fähigkeit, infolgedessen wir richtig urteilen und das Richtige vom Falschen unterscheiden – das ist es eigentlich, was gesunder

Verstand oder Vernunft genannt wird – und von der Natur an ist er gleich in jedem Menschen.“² Die vernünftigen Wesen – wie auch Kant später behauptet – verfügen ebenso über die für die Erkenntnis notwendigen Fähigkeiten. Die mit uns geborenen Ideen bedeuten die subjektive Bedingung für die Erkenntnis tieferer Wahrheiten. Nach der Auffassung von Descartes gibt es in dieser Hinsicht keinen Unterschied unter den Menschen. Wir alle verfügen über die gleichen mit uns geborenen Ideen. (In diesem Bezug entspricht seine Auffassung der von Kant, der in den Kategorien a priori unter den Individuen keinen Unterschied macht. Das transzendente Ich verfügt ebenso über Kategorien a priori.)

Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, ihre Thesen für alle deutlich zu konzipieren. Der Stil von Descartes gibt das auch an, dass er seine Philosophie für alle bearbeitbar machen möchte. Es ist nicht üblich als besonderes methodisches Prinzip hervorzuheben, aber es lohnt sich trotzdem dessen zu gedenken, wie Descartes seine eigene Methode empfiehlt. „...ich beabsichtige hier keine solche Methode zu lehren. der alle folgen sollten um richtig zu denken, sondern ich will nur zeigen, wie ich mich bemühte richtig zu denken.“³ – schreibt er. Wie der Text beweist, lässt er auch theoretisch allen die Denkensautonomie. In mehreren Stellen macht er auf Selbständigkeit aufmerksam. Zum Beispiel bei der Erörterung der Regel 10 gesteht er aufrichtig, dass es für ihn immer mehr Freude machte, wenn er etwas von seiner Kraft entdeckte, als ob er die Argumentation von anderen hörte. Die Methode ist also in den Menschenhänden ein Leitfaden, mit dessen Hilfe die wissenschaftlichen Zusammenhänge der Wahrheit übersichtlich sind. Es gibt keine Geheimnisse, die sich nur für aussergewöhnliche Personen öffnen oder verständlich werden. Das sind genau die Gedanken, die fähig sind den Optimismus der Bürger zu ernähren. Mit der Berücksichtigung der in der Abhandlung verdichteten vier methodischen Prinzipien kann man bei der Aneignung der Wissenschaften ebenso erfolgreich werden.

Man kann nicht ausser acht lassen, dass die Ideen von Descartes und Bacon nicht die reine Wissenschaft, nicht die abstrakte Meditation sind. Von der Menge ihrer Beispiele kommt es hervor, dass sie beide eine nützliche Logik für die Praxis ausarbeiten möchten. Die Erkenntnis hat ein Ziel, man könnte sagen, sie hat praktischen Nutzen: die Eroberung der Natur. Nicht zufällig argumentiert Bacon lange für die Wichtigkeit und Nutzen der Experimente, und aus der Argumentation von Descartes kommt es auch klar vor, dass er seine Leser nicht zur l'art pour l'art Erkenntnis ermutigt. Der Vorteil ist eine der charakteristischsten Kategorien des bürgerlichen Wertsystems. Zwar interpretiert die Philosophie das nicht als gewöhnlichen materiellen Gewinn sondern als solches Verhalten, das mit Hilfe wahrer Kenntnisse eine erfolgreiche menschliche Handlung ermöglicht. Es ist also wichtig darauf hinzuweisen, dass es hier wieder um die philosophische Begründung des bürgerlichen Wertsystems geht. Über den Begriff Vorteil, der in ziemlich weiterem Sinne benutzt worden war, gesagt, muss man nach einem Kontakt zwischen Vorteil und Wissen suchen. Heutzutage gilt das fast als Trivialität, dass sich die bürgerliche Gesellschaft

lange Zeit mit der Entwicklung der Wissenschaften verbunden hat. Das Wissen ist vom Bürgertum nicht für überflüssig und für adeliges Privileg, sondern sozusagen von der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft an für den wichtigen Motor der Entwicklung und so für das Requisit seines Lebens gehalten worden. Wir möchten die bürgerliche Entwicklung nicht mythisieren, wir möchten bloss auf den Zusammenhang hinweisen, der sehr bald auch von den Bürgern selbst erkannt wurde: der einzige Weg zum Aufstieg des Bürgertums ist – den adeligen Privilegien gegenüber – die Aneignung der Kenntnisse und auf solche Weise die theoretische und praktische Eroberung der Wirklichkeit. Das Wissen und die Wissenschaften werden vom Bürgertum von Anfang an positiv angesehen. Das widerspiegelt sich auch im Denken der zeitgenössischen Philosophen. Natürlich werden die praktischen Wissenschaften von ihnen bevorzugt, aber auch die theoretischen werden durch Schul-, Universitätsgründung, Mezenatur usw. unterstützt. Das Bürgertum ist bis zum vergangenen Jahrhundert der Unterstützer der Wissenschaften und der treueste Benutzer der Kultur. Das Wissen, die Information, sind sie ob ins Geld wechselbar sind, ob nicht, bedeuten auf jeden Fall eine Art Macht und deshalb gehören sie zu den Grundwerten des bürgerlichen Wertsystems. Für die Auffassung bildet die Philosophie von Descartes, ein gutes Beispiel. Er hält die Aneignung des Wissens so wichtig, dass er auch noch in der Ausführung seiner Sittenlehre so schreibt: „Ich dachte, das wird am besten, wenn ich mein ganzes Leben der Ausbildung meines Verstandes widme, und die Erkenntnis der Wahrheit nach der Methode, die ich mir vorgeschrieben hatte, fortsetze.“⁴

Die Methode, die Descartes zu befolgend hält, ist die Deduktion. Diese Methode passt sich vollkommen der abstrakten rationalistischen Weltanschauung. Der Rationalismus ist nicht die geistige Erfindung der bürgerlichen Philosophie. Schon Sokrates steckte das menschliche Denken mit Rationalismus an, – wie Nietzsche ihm das vorwirft – wir können trotzdem sagen, dass das bürgerliche Denken in den ersten Jahrhunderten mit dem Rationalismus identisch ist. Diese Tatsache steht in engem Zusammenhang mit dem früher analysierten Kontakt zwischen dem Bürgertum und Wissen, bzw. der Wissenschaft. Der Rationalismus als Anschauung und Denkenweise bildet einen organischen Teil des bürgerlichen Wertsystems. Der Bürger sieht die Welt rationell an und ist überzeugt, dass auf ihn auch die Welt rationell zurücksieht. Diese Anschauungsweise ist eine Treibkraft der hervorragenden wissenschaftlichen Ergebnisse der Epoche und all der Bestrebungen, die versuchen die Mysterien und das Dunkel aufzulösen. Den Höhepunkt und zugleich auch den Abschluss dieses Gedankens bedeutet Hegel. Die These „Alles, was vernünftig ist wirklich, und alles, was wirklich ist vernünftig“ kennzeichnet am meisten den bis dahin zurückgelegten Weg des bürgerlichen Denkens.

In der Einleitung ist darauf hingewiesen worden, dass das Bürgertum im XVI-XVII. Jahrhundert ein eigentümliches Verhältnis zum Gott hat. Das ist auch in der Philosophie gut befolgbar. Unter in diesem Jahrhunderten entstandenen Philosophien finden wir nicht oft solche atheistische Auffassungen, die z.B. für einzige Vertreter der französischen Aufklärung (z. B. Holbach, Diderot) charakteristisch sind. Der Begriff „Gott“ kann aber in

die rationalistische Weltanschauung nicht logisch eingefügt werden. Die Existenz vom Gott anzuweisen, ist ebenso schwierig und gleichzeitig eine revolutionär mutige Tat. Diese Denker sind aber keine Revolutionäre, wie ihre spätere Jakobieneranhänger, sie versuchen deshalb mit widersprüchlichen Lösungen. Im Mittelpunkt der Philosophie von Descartes nimmt der Mensch den Platz vom Gott ein – mindestens vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus – wie wir es im Zusammenhang mit „cogito“ eingesehen haben. Er baut die Naturwelt von rationalen, materiellen Bausternen auf. Die ausgedehnte Substanz die „res extensa“, wenn sie auch nicht verneint macht den Begriff „Gott“ und den Aktus der Schöpfung vermeidbar. Die Mechanik von Newton macht zwar die Annahme der ersten Bewegungskraft notwendig aber sie entnimmt ihr im weiteren alle Funktionen wenigstens im Zusammenhang mit der Natur. In der Physik von Descartes wird es völlig eindeutig, dass die Natur vom Übernatürlichen unabhängig ist. Der religiös erzogene Descartes macht aber unmissverständliche Geste zum Gott. In seinen Ausführungen über die mit uns geborenen Ideen erscheint der Gott als das perfekteste Wesen. Über seine vorläufige Sittenlehre gesprochen, erwähnt er als Leitprinzip: „ich soll mich den Gesetzen und Bräuchen meiner Heimat fügen, beständig auf der Religion bestehen, die man mich aus Gottesgnade seit meiner Kindheit gelehrt hat“.⁵ Wenn wir hinter die konkreten Sätze schauen, dann zeichnen sich die charakteristische Denkweise und das Verhalten der Bürger der Epoche. Dementsprechend ist die Natur rationell aufgebaut, durchsichtbar und mit Hilfe richtiger Methode können wir zu zuverlässigen Kenntnissen kommen. In dieser Hinsicht braucht man keinen Gott. Die Existenz der Menschen in der Gesellschaft ist aber weniger durchsichtbar. Die sich unter feudalen Gebundenheiten langsam entfaltende bürgerliche Entwicklung macht aber wirklich viele Probleme, unter denen sich der Bürger schwierig orientieren kann. Als wenn das rationale Wissen hier nicht ausreichend wäre, kommt die Gotteshilfe trotz unseren allen Bestrebungen hier zupass. Diese Diskrepanz ist eines der sehenswertesten Charakteristika des bürgerlichen Denkens.

Im Hintergrund dieser Diskrepanz stehen die Tradition und Dichotomie der Progression. Bei grosser Umordnung der Wertsysteme taucht des Verhältnis zum Verbleiben und Fortschritt zu den erlernten und erlebten Bräuchen sowie den neuen Verhaltensformen immer auf. Im allgemeinen ist es wahr, dass die progressive gesellschaftliche Kraft für den Fortschritt, für die neuen Werte verpflichtet ist. Im Fall des einzelnen Menschen taucht diese Frage nicht im allgemein sonder konkret auf. Die Zusammenhänge der Gesellschaft sind weniger durchsichtbar. Das liegt teilweise daran, weil die Tendenzen der bürgerlichen Entwicklung nur zu vermuten sind, teilweise daran, weil sich auch das Bürgertum selbst nur jetzt formt. Die komplizierten Fäden der gesellschaftlichen Anhängigkeit sind von den theologischen Dogmen wesentlich bestätigt. Demzufolge möchte sich der Bürger in der Gesellschaft für selbständig halten. Die Bürger halten in dieser schwer lenkbaren Situation auch die Gotteshilfe für notwendig. Deshalb kann man in der bürgerlichen Gedanken solche ungleiche Geste treffen. Das Bürgertum hat noch keine Position für die offene Verneinung Gottes. Diese Tendenz ist noch auch bei

den Vertretern der französischen Aufklärung in Form des Deismus aufzufinden. Die Rolle vom Gott wird beschränkt, aber seine Existenz wird nicht verneigt.

Die ersten Schritte dieser Denkentwicklung können auch in der Philosophie von Descartes beobachtet werden. In den Schriften von Descartes ist übrigens das Treffen der Wertsysteme gut zu beobachten. Den Platz des die Bräuche und Traditionen bewahrenden Wertsystems zur Zeit des Feudalismus übernimmt stufenweise die bürgerliche individualistische Wertordnung. Im vorstehenden – wie auch die Benennung darauf hinweist – rahmen Bräuche Traditionen das tägliche Leben der Menschen. Die machen, manchmal das Leben der Menschen sehr einfach, wenn es auch sehr lästig ist, man muss ja nur der bekannten Choreographie folgen. In dieser Hinsicht besteht Descartes in seiner Sittenlehre auf den Traditionen und er rät zur Befolgung der massvollsten Meinungen. Gleichzeitig betont er im zweiten Leitprinzip die Wichtigkeit des persönlichen Entschlusses. Im Bezug der noch zweifelhaften Ansichten spornt er zur Beständigkeit an. Im Gegensatz dieser beiden Prinzipien ist die Verschiedenheit des zweierlei Wertsystems gut zu beobachten. „Mein drittes Leitprinzip war es – schreibt er – dass ich immer danach streben sollte, lieber mich zu bewältigen als das Schicksal, lieber meine Wünsche zu ändern, als die Ordnung der Welt.“⁶ Das ist wiederum Rücktritt auf den Boden der Traditionen. Der Bürger hält die Ordnung der Welt nicht gerne für unveränderlich, er bereitet sich ja gerade vor, sie zu ändern. Das weiss auch Descartes. Deshalb konzipiert er so: „Ich bekenne, dass man lange Praxis, oft wiederholte Meditation braucht, um sich an die Wahrnehmung der Dinge aus diesem Standpunkt zu gewöhnen.“⁷ Wenn wir die Moralprinzipien von Descartes interpretieren, wird es klar, dass er mit der Betonung der theoretischen Toleranz in der Tat die autonomen Entscheidungen der Persönlichkeit bevorzugt. Darauf weist das letzte Prinzip hin, das zur Ausbildung des Verstandes auspornt, damit wir über die Meinung von anderen überhaupt über die Dinge in der Welt selbständiges Urteil bilden können.

Seine Arbeit über die Leidenschaften der Seele zeigt in die Richtung der bürgerlichen Autonomie. Darin weist er die skolastische Auffassung zurück, der nach die Leidenschaften der Seele die Krankheiten der Seele bedeuten. Im Gegenteil. Die Leidenschaften, der Willen und die Vernunft rufen sowohl im Körper als auch in der Seele bestimmte Bewegungen hervor. Der Mensch hat gerade diese Bewegungen entsprechend zu führen oder zu bewältigen. „Ohne Zweifel verfügen die Menschen über die stärkste Seele, in denen der Willen von der Natur an die Leidenschaften am leichtesten bewältigen und die den Körper begleitenden Bewegungen stoppen können.“⁸ Und hier ist das freie bürgerliche Individuum, das selbst die Prozesse seines Körpers und seiner Seele führt. Die Freiheit der Seele, die Kenntnis der Wahrheit sichern für den Bürger, dass er ihn selbst und die Welt wirklich beherrschen kann. Die individuelle Autonomie ist eine attributive Eigenschaft des Individuums. Descartes hat mit seiner Ethik in grossem Masse zur Ausarbeitung des Begriffes der bürgerlichen Persönlichkeit beigetragen.

Auch ein paar analysierte Beispiele beweisen, dass die Philosophie von Descartes alle Tugenden und zahlreiche Schwächen in der Übergangsperiode illustriert. Er hat in einer Zeit gelebt, als die vorgehenden gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Änderungen für Jahrhunderte das Schicksal Europas und vielleicht nicht nur das Europas bestimmten. An der Grenze der Modernität stehend ist er fähig das traditionelle Mittelalter – mit all seinem Vorteil – und die Neuzeit gleichermassen zu beurteilen. Er wählt mit sicherer Hand die Werte der modernen Zeit in solchem Moment, wenn deren Tugenden nur noch zu vermuten sind. Die zu erwartende Zukunft, die Vision ist wichtiger als der Anblick. Das schönste literarische Beispiel für diese Lage ist Don Quijote. Der Held des Romans von Cervantes lebt auch an der Grenze von zwei Welten, von zwei Wertsystemen. Und weil er die objektive Wirklichkeit nicht annehmen kann, macht er seine subjektive Wirklichkeit zum Leitprinzip. Auch für ihn ist die Vision wichtiger als der Anblick. Aber die Vision von Don Quijote wurzelt in der Vergangenheit, er setzt dem bösen Zauberer seine Konflikte mit dem Anblick, der Wirklichkeit auf die Rechnung. Der Glaube an sich selbst und an seine Ideen, seine Wunder macht den adeliger Ritter zur tragikomischen Figur, der ebenso zum Thema für Lächerlichkeit werden kann und zugleich der grössten Achtung würdig ist. Don Quijote macht das unbedingte Bestehen auf seinen Werten ehrwürdig. Don Quijote ist nicht nur ein ergebener Anhänger der Rittenideen, sondern er ist wirklich der letzte wahre Ritter. Dadurch verkörpert seine Figur humane Ideale, wahre Menschheit und sie ist aktuell in jeder Zeit wenn wir ernste Wertkollision erleben.

Descartes hat in solcher Zeit gelebt wie Don Quijote. Die Vision sprengt ihn in die Zukunft. Er verpflichtet sich für neue bürgerliche Werte, für ein solches Wertsystem, das er nicht nur einfach verfolgt, sondern er selbst formt sogar gründet. Mit Recht konzipiert Feuerbach so: „Es wird nur mit der Philosophie von Descartes licht.“

Anmerkungen

¹ Ervin Rozsnyai: Descartes und die neuzeitliche Philosophie In: Descartes: Ausgewählte philosophische Werke, Akadémia Verlag, Budapest 1980 S. 90

² Descartes: Ausgewählte philosophische Werke S. 167

³ Descartes: Ausgewählte philosophische Werke S. 168-169

⁴ Descartes: Ausgewählte philosophische Werke S. 182

⁵ Descartes: Ausgewählte philosophische Werke S. 179

⁶ Descartes: Ausgewählte philosophische Werke S. 181

⁷ Descartes: Ausgewählte philosophische Werke S. 181

⁸ Descartes: Die Leidenschaften der Seele, Ictus Verlag 1994. S. 63

A KARTEZIÁNUS RECEPCIÓ
MAGYARORSZÁGON

17-18. SZÁZADI KOLOZSVÁRI DESCARTES-VONATKOZÁSOK

avagy Descartes első kolozsvári százada*

HAJÓS József

Tanulmányunk lényegében recepciótörténeti munka. Nagyjából az 1650-es évektől a 18. század derekáig terjedő időszakot vizsgálja, mégpedig Kolozsvárt elérhető adatok és valahogyan Kolozsvárhoz fűződő mozzanatok tükrében. Nem eszmék jelentését boncolgatja, inkább csak valamilyen jelenlétüket regisztrálja, tudatosulásuk „könyvanyagban” megtestesülő lehetőségét, esetleg több-mint-lehetőségét.

Előbb 17. századi Descartes-köteteinket vesszük számba, majd utalunk Descartes-ra vonatkozó, Kolozsvárt elérhető régi szövegekre, valamint Descartes nagy kortársainak és (mondhatni: para-, vagy epidoxiális) folytatóinak korai kolozsvári jelenlétére (ti. olvashatóságára), végül – vagy itt-ott – régi magyar szerzőknek a francia gondolkodót érintő, ki nyomtatott, vagy kéziratban maradt megnyilatkozásaiból szemelgetünk.

Descartes-befogadásunk kutatásában kiváló előzmény Turóczi-Trostler József *Magyar cartesiusok* c. műve (1933), amely „jeles szolgálatot tett a magyar gondolkozás történetének” (Bartók György: *Descartes sorsa Magyarországon*, 1938., 2.). Persze azt sejtetni, hogy Szepsi Csombor Márton posztumusz művében, az 1623-as kiadású *Udvari scholában* többek közt ” a Descartes tana ... nyer kifejezést” (Bartók i.m. 3), ugyanúgy anakronizmus, mint azt sejtetni, hogy Descartes spinozista volt, hiszen Descartes 1637-ben kezdett közölni, Spinoza pedig 13 évvel Descartes halála után. (...)

Mondhatná valaki: Csombor főművében, az első közzétett magyar nyelvű útleírásban (amelynek kétszavas főcíme – egy latin közmondás kedvéért – *Europica varietas delectat-tá*

*Az itt közölt szöveg a szerző egy nagyobb tanulmányának részlete. (szerk.)

bővíthető) igenis előfordul az a – kartezianus észlelviségre emlékeztető – kijelentés, miszerint „észokok, észokok által, nem tekintély révén vagyok filozófus”. Es Descartes 1620-ban, Magyarországon jártaiban igenis hozzájárult az ekkor, Kassán megjelent Csombor-kötethez. Magyarul ugyan valószínűleg nem tudott (még azt se tudta, hogy magyar őse van az olyan szavaknak, mint az *husard*, melyet egyesek még ma is a husz-hoz kapcsolnak), de nem is volt szükség magyar nyelvtudásra ahhoz, hogy merítsen Csombor „kétségtelenül és meglepően élesen jelenléző racionalizmusából” (ItK 1957. 124). elvégre az idézett fölkiáltás az *Enropica varietas*-ban latinul szerepel, így: „rationibus, rationibus, non auctoritate Philosophus sum” (s innen lépésnyire van a „ratiocinor, cogito, ergo sum”). Erre azt válaszolhatnók: Descartes-nak nem is kellett a citált felkiáltás megismeréséhez Csombort olvasnia, mert a magyar szerző azt – a ferences Martin Meurisse-nek köszönhetően – Párizsban, 1627-ben hallotta, Descartes pedig akkor ugyancsak Párizsban volt, ahol elmélyült a Martin Mersenne nevű ferences tudóssal való barátság, és talán Meurisse-ről is tudomást szerzett, aki Csombornak („domino Martino Csombor ungaro”) dedikalta frissen kijött etikai összefoglalója egyik példányát, a maga módján bátor metafizikájával pedig – közvetve – kétségkívül hatott az „ordine geometrico” felépített, világűrű Euklidesz. Mindemellett azaz Csombor kartezianus voltának és Descartes Csomborból merítettének a tagadásával nem akarjuk megnyitni Csombor tényleges érdemeit. Csombor a rövidébbet húzza, ha az Apáczaitól Descartes-csodálást tanuló Bethlen Miklóshoz viszonyítjuk. De sutra igazság az, hogy még nem volt kartezianus (s így nem a „mirari valde cartesianus affectus” értelmeiben valának ki benne csodálkozást „az cartusianus barátok”, vagyis a karthauzi szerzetesek, akiket némáknak is mondtak, mert jórészt illet rájuk a „Gondolkodom, tehát hallok, hallgatók, tehát vagyok” elv). Mára a Csomborral színter egyidős Descartes is csupán később cartezianus (hacsak nem magyarázzuk az *idea innata* gondolatát). Ne feledjük: még Apáczai 1654-es *Magyar logikácskájá* sem kartezianus, hanem ramista. (...)

Descartes-i nézetek befogadását elősegítette – Erdélyben is – a ramizmus (főként antiskolasztikus volta), éspedig sokkal nagyobb mértékben, mint az a tény, hogy a „Cogito ergo sum”-hoz hasonló rételek Augustinusnál is felbukkannak. (A *De civitate Dei*-ben van pl. ez: „Si enim fallor, sum”. Kolozsvárt számos 1630 előtti Augustinus-kötet van.)

2. A nagy francia gondolkodó iránti érdeklődést mutatja *indasimnak elégé masszu kolozsvári jelenléte*. Ha jól számoltuk, ötvennyegy 17. századi Descartes-kötetünk van. Többségük kolligátum és amsterdami, pontosabban Elzevir-kiadvány – egykoru pergamenkötésben. Természetesen az 1701-es *Opuscula Postuma Physica et mathematica* is megnevezett, amelyben a – föltehetően 1628-ból való – *Regulae ad directionem ingenii*-nek és a „hatványdalszerű”, sokakat megigéző szöveg kezdődő *Inquisitio venturis per lumen naturalem*-nek az első kiadása is szerepel.

Legtöbb 17. századi példányunk a *Spectiminaból*, vagyis a *Discours de la methode* latin fordításából van (22), utána jön a *Principia philosophiae* 21-gyel, a *Passiones animae* 18-cal, a

Meditations de prima philosophia 13-mal, a *De homine* 8-cal, a *Geometria* latin verziója 7-tel, végül három-hárommal a *Musicae compendium* első kiadása és az *Epistolae*.

A legrégebbi Descartes-kötetünk 1644-beli. Ez a kötet a *Principia* és *Specimina* első kiadását tartalmazza. Ebből a két latin műből nyolc-nyolc 17. századi kiadásunk van (az 1656-osból és az 1692-esből 4-4 példány, az 1664-esből, 77-esből és 85-ösből 3-3, az 1650-esből kettő, az 1672-esből egy; a *Les principes de la philosophie* 1698-as kiadása csak századunkban került az Egyetemi Könyvtárba). Itt jelezzük: a *Principiából* a 400 évvel ezelőtt elhunyt Bethlen Eleknek is volt példánya (l. MKszle 1922, 174); a Brukenthal-Múzeumban megvan az 1664-es kiadás, a Teleki Tékában pedig 1656-os 77-es és 92-es.

Ha évtizedek szerint összegzünk, elmondhatjuk: Kolozsvárott az 1680-as évekből van a legtöbb, és pedig 14 Descartes-kötet (ebből levelezést tartalmaz 8), 8 kötet az előző évtizedből való, 11 az 1690-es évekből. Tehát a szóban forgó könyvek jó felét a 17. század utolsó negyedében nyomtatták.

Ami a lelőhelyet illeti: a legtöbb régi, korainak mondható Descartes-kötetünk – szám szerint 39 – az Akadémiai Könyvtárban található (17 a református részlegen, 11 a katolikuson, 9 az unitáriuson), 13 pedig az Egyetemi Könyvtárban.

3. A bejegyzett és azonosítható hazai személyi *possessorok* száma mintegy félszáz (azért csak „mintegy”, mert néhányuk hazaisága kérdéses). Legtöbbjük vezetékneve származási név, helységre utal: Bodoki, Hadadi, Hunyadi, Kassai, Kézdivásárhelyi, Kibédi, Kovásznai, Miskolczi, Mogyorósi, Munkácsi, Naszályi, Solnai, Sóvidéki, Szentmártoni, Szerencsi, Szigethi, Tordárfalvi, Verestói, Vizaknai stb. Jónéhányukról tudjuk, hogy külföldön is tanultak, többnyire Hollandiából hoztak haza Descartes-kötete(ke)t.

Időrend szerint a „listavezető” Kézdivásárhelyi Péter. Ő Utrechtben, Franekerben (1651-ben) és Leidában is tanult. Többek közt neki és Apáczaiknak ajánlotta 1652-ben Diószegi Kalmár Pál „a hatóok felosztásáról” szóló, leideni disputációját. Itthon másfél évig tanított Marosvásárhelyen, aztán Bánffy Dénes, majd Barcsai fejedelem udvari papja volt; 1661-ben a kolozsvári református kollégium igazgatója lett, egy évre rá az enyedi kollégium első rektora, a teológia és a szent nyelvek professzora. Utrechtben, 1651-ben vásárolta azt a két latin nyelvű kolligátumot, amely – a *Geometria* és a *De homine* kivételével – Descartes összes addig megjelent művét tartalmazza. Possessorunk korai, 1666-ban bekövetkezett halála után ez a két kötet – esetleg közvetve – ifj. Mihail Halici-hoz került, aki 1665-ben subscribált Enyeden (szinte egyidejűleg a nála 5-6 évvel fiatalabb Pápai Páriz Ferencsel, kihez Halici román nyelvű – a román irodalomban alakilag is úttörő – üdvözlőverset intézett orvosdoktorrá avatása alkalmával). A szóban forgó két kötetnek hányatott sorsa volt. Halici külföldre távozása után Szebenbe kerültek (az egész, igen impozáns könyvtárával), Halici halála után a szászvárosi iskolához, innen meg Kolozsvárra. Mostani helyükön egy – nemcsak Descartes-műveket tartalmazó – kolligátum választja el őket egymástól. Sem ez a kolligátum (R 91112-4), sem a tőle 3 centivel jobbra levő Descartes-kötet (R 91119-20) nem lehet egyike ama köteteknek, amelyek Halici 1674-es könyvlajstromában „Cartesii Opera 2-bus voluminibus” gyanánt ékeskednek, ui. ezt a két, hajdan

sztintén Szászvároson őrzött kolligátumot 1721-ben szerezte – franekerében – Kovásznai Péter, alighanem Vásárhelyi Andrástól, aki 1718-ban iratkozott be az itteni akadémiára. A Halici birtokolta példányok azonosítását megnehezíti az, hogy ő nem jegyezte be nevét a könyveibe.

Descartes-köteteink 17. századi tulajdonosaiból megemlítünk még néhányat. A föltüntetett évszámok időrendje szerint Rozgonyi P. Jánossal kell kezdenünk, akinek Leidenben, 1678 elején szerzett kolligátuma a *Principiát*, a *Speciminát* és a *Pssiones animae*-t egyesíti. (A *Principiát* Rozgonyi sűrűn széljegyzetelte. Négyszer utalnak tintával írt sorai Spinozára, háromszor – a 43. lapon – a holland filozófus 1663-as Descartes-kommentárjára, és pedig két test „kölsönös lökése” okozta változások kapcsán.) Rozgonyi P. János egy ideig korrektor volt Székelyudvarhelyt, aztán – 1685-től haláláig – lelkész Kolozsvárt. Nem tudjuk, rokona-e az a Rozgonyi Mihály, aki Leidenben, 1682-ben szerzett egy példányt a *Principia* és a *Specimina* 1644-es kiadásából. Az egyetemi könyvtárban, ahol ezt a kolligátumot őrzik, található Rozgonyi Mihály *Magyar strophák* című, négy levélnyi füzetének az unikuma. (Tudtunkkal itt bukkan fel először magyar szövegben a *seminarium* szó. A mű 1680-ban jelent meg, amikor szerzője Zilahon volt iskolaigazgató).

Ha már szóba jött két Rozgonyi, említsünk meg két Szathmárnémethit is: Sámuel és Mihályt. Az előbbi Amszterdamban, 1683-ban jutott hozzá az *Epistolae* akkor kiadott 3. kötetéhez (R 114747), Mihály pedig, aki Kolozsvárt diákja, majd tanártársa volt Sámuelnek, öt év múlva írja be nevét a ma U 61848 jelzetű, még számos possessossal dicsekvő kolligátumba (1678-as *Meditationes* + 1685-ös *Principis*, *Specimina* és *Passiones*).

A 18. század első évtizedeiben tett szert Descartes-kötetre Csepregi T. Ferenc (1717: 1677-es *De homine*), Naszályi János („JBn”, Utrecht 1713: 1692-es kolligátum; 1714: 1649-es *Geometria* + *Musicae comp.*), Dézsi Zsigmond (Franeker 1714: 1692-es *Principia*, *Specimen*, *Passiones*), Kemény László (és Kézdivásárhelyi Tamás, 1725: 1664-es *De homine*), Jeremiás István (Enyed 1728: 1656-os *Principia*, *Specimina*, *Passiones*; 1729: 77-es *De homine*), Almási Szabó Miklós (1729: 64-es kolligátum U 62099). Több Descartes-kötetet hagyott ránk Verestói György, aki 1728-tól tanított Kolozsváron (R 86183, 114964, 115187, 115428). E szép kötésű kötetek fedelére rá van vésve az 1737-es évszám, amely nekünk elsősorban Descartes *Discours*-jának a centenáriumát jelenti. A 114964 jelzetű példány e remekmű latin fordításának az 1677-es kiadását is tartalmazza. (Ennek a kiadásnak a tricentenáriumán nyomtatták ki ismét a Szamere-féle fordítást „kincses városunkban”, és pedig a Descartes utcától néhány száz méterre levő Brassai Sámuel utcában, amelyet – mint ismeretes – arról a brassói ősi polihisztorról neveztek el, aki nagyjából egyetértett a Descartes-i dubitációval, ugyisintén a Descartes-i és a ‘67 utáni dualizmussal. – Apáczai utca már régóta nincs Kolozsvárt. Van ellenben Apáczai líceum. De a minap Apáca magyar iskolájától elvették a jogot, hogy a helység legnagyobb szülöttének a nevét viselje. Ugyanakkor – és ez csakis méltányolható – a brassói Andrei Aguna liceumot, ahol a demokrata Vasile Goldis működött, és a fogarasi Radu Negrut, melynek épületében Babits is tanított, kollégium rangjára emelte a tanügyminiszter.

Pataki Sámuelhez 1761-ben „per concambium”, csere útján került néhány Descartes-mű (R 86165, 126347 az R 95075 jelzetű *De homine* előbb a Csepregi Ferencé volt, valamikor árverésen vette meg Méhes György.) Az utóbi kötet első levelén olvasható egy kiváló és gyakran idézett anagramma: „Renatus Cartesius. Tu scis res naturae.”, Méhesnek több Descartes-kötete is volt. Matematikatanár fiáról neveztek el hajdan egy kolozsvári utcát. Ezt ma – érdekes szemantikai „áthallással” – Septimiu Albininek hívják. Az Albini névnek nics köze az *albina* ‘méh’ szóhoz. A valamikor Apáczairól elnevezett kolozsvári utca későbbi Clugrielor neve viszont rokon a magyar kalugyerrel. Itt jelezzük: a múlt század legnagyobb – nemcsak kanonokok közt legnagyobb – román könyvbarátjának, Timotei Cipariunak három 1677-es kiadású Descartes kötet volt. Ezt azért is tudjuk, mert Kolozsvárt egy kisebbségbeli személy könyvet írt ilyen címmel: *Timotei Cipariu i filosofia*. Sajnos nincs Erdélyben olyan „nagyobbságbeli”, többségbeli kutató, aki könyvet írt légyen mondjuk „Erdélyi János és a filozófia” címmel. A hegelianus Erdélyi a magyarországi bölcsletről szóló dolgozata 129. lapján „Joul Gábor”-ként említi az erdélyi, pontosabban karánsebesi, román származású jezsuita Ivult, ignorálva azonban az Apáczai Logikácskájával egyazon évben kiadott latin logikai munkáját, amely persze nem karteziánus beállítottságú.

4. Korai karteziánus és antikarteziánus könyvek Kolozsvárt igen nagy számban vannak jelen. Descartes 1637-ben debütált – a korszakos *Discours*-ral. Egy év múlva már elég maszszívan – jó féloldalt – idéz belőle PLEMP, a louvaini orvosprofesszor. Ez az első megjelent Descartes-idézetek egyike és bizonyára a legrégibb kiadású olyan Descartes-szöveg, amely megvan Kolozsvárt (l. Vopiscus Fortunatus Plempius: *De fundamentis medicinae libri sex*, Lovani 1638, 263; példányunkban sok aláhúzás és NB tintával). Plemp ellenzi Descartes és Harvey álláspontját, de egyik érdeme az, hogy hosszú levelek írására készítette a francia gondolkodót.

A vérkeringés kérdéseiben is vérmesen maradi a Martin SCHOOCK – egy groningeni tanár – neve alatt megjelent *Admirande methodus novae philosophiae Renati des Cartes* (Utrecht, 1643.). Ezt a gúnyos című, rágalmozó művet nagyrészt Schoock volt professzora, Gisbert Voetius írta, aki a ateizmus vádjával máglyára küldött Vaninihez hasonlította Descartes-ot (l. 262-3. és 266. l.). Ehhez az ügghöz kapcsolható Paul VOET *Tribunal iniquum in causa Cartesia Schoockiana* (1646) c. könyve. (P. Voet *Prima philosophia reformata* c., 1657-ben kiadott, Lórántffy Zsuzsannának dedikált művéből a ma 01799 jelzetű példányt Enyedi Gáspár Utrechtből küldte bátyjának Enyedi Sámuelnek.)

1646-ban két olyan elzeviri kiadvány jelent meg, amely karteziánus orvos művét tartalmazza. A kevésbé jelentős műnek Cornelius ab HOGELANDE a szerzője, címe pedig így szól: „Cogitationes, quibus Dei existentia, item animae spirit(u)alites et possibilis cum corpore unio demonstrantur, nec non brevis historia oeconomiae corporis animalis proponitur atque MECHANICE explicatur”. Hogelande „Renato Des-Cartes, Philosopho incomparabili” ajánlja erőteljesen mechanicista könyvét (ezt Leidenben, 1676-ban újra nyomták).

A korabeli orvosok közül alighanem Henricus REGIUS (de Roy) utrechti professzor volt Descartes legbátrabb követője. Amikor Apáczai az Enciklopédia elején föl sorolja forrásait „a tárgykörök különfélesége szerint”, Regiust nyolcszor említi, és igen fontos, hogy az orvostudományban „egyedül Regius” a forrása. Apáczai *Philosophia naturalis* c. kurzusának a Porcsalmi Andrástól készített másolata egybe van kötve Regius *Fundamenta physices* c., 1646-os művével. Ennek egy másik kolozsvári példánya Selyei Balog István huszti papé volt. A mű 1661-es – immár *Philosophia naturalis* című – kiadásából a C 56712 jelzetű példányt Kolozsváron szerezte Eszéki István (aki 1665 nyarán – többek között – a már említett Selyeinek dedikálta utrechti disputációját).

A Regius és Revius név nagyon hasonlít egymáshoz, de Iacobus REVIUSnak mind a négy tőlünk ismert vitairatából karteziófia árad. Címük: *Methodi cartesianae consideratio theologica* (1648; a címlapon REVIO helyett DEVIO áll!), *Statera philosophiae cartesianae* (1650; az Allg. Deutsche Biographie-ban a „Statera”-ból „Materia” lett), *Thekel hoc est levitas Defensionis cartesianae* (1654; válasz Clauberg 1652-es Defenziójára, amely támadja Revius első két könyvét), *Karteziomania* (1654-55, két kötet, mai jelzetük: R 81332 és R 63263). Mind a négy műre Leidenben, 1666-ban tett szert Szathmárnémethi Mihály. A negyedik tulajdonképpen viszontválasz Tobias ANDREAE groningeri magister *Methodi cartesianae assertio* c., közel 19000 oldalas opusára, amely Revius 1648-as könyvét bírálja (1653-54; possessor i bejegyzés: „Est Samuelis Szathmár Némethi, Hagae Comititis 1684”).

A karteziánizmust Leidenben meghonosító Andrian HEEREBOORD Kolozsvárt meglévő munkái: *Collegium ethicum* (1649), *Collegium logicum* (1649), *Coll. physicum* (1649), *Hermeneia logica* (1654, 1657) *Meletemata philosophica* (1654, 1659), *Philosophia naturalis, moralis, rationalis* (1654) stb. – 1655-ben jelent meg Johannes TATINGHOFF wittenbergi assessor *Clavis philosophiae naturalis antiquo-novae*-ja, amely többek közt magyarországi és erdélyi hallgatók kérésére készült (a 01873 jelzetű példány egyik tulajdonosa Kaposi Sámuel volt). Dicsér régi gondolkodókat is, de főleg „juxta principia PHILOSOPHI nistri R. Cartesii” jár el (XI. 1.). Tatinghoff holland származású volt, életútjáról alig tudunk valamit. Az ő elnöklése alatt disputált 1654-ben Vörös György *de affectionibus corporis naturalis*.

Jelentős hatást gyakorolt Erdélyben Johannes CLAUBERG – a német karteziánizmus úttörő, kiváló (és szívesen etimologizáló) képviselője. Magyar recepciójáról külön tanulmányt kell írni. Most itt kolozsvári jelenlétét is csak néhány kötet címmel illusztráljuk: *Initatio philosophi sive dubitatio cartesiana* (1655), *De cognitione Dei et nostri* (1656), *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes* (1658), *Physica, Metaphysica de ente* (1664), *Disputationes selectae* (1665; ebből 1682-ben, az előbbi négy kiadványból pedig 1681-ben szerzett egy-egy példányt Utrechtben Szathmárnémethi Sámuel), *Logica contracta* (Franecker 1681, Zürich 1694, Kolozsvár 1694, 1700 – mind a négy kiadást ignorálja Risse), *Opera omnia philosophica* (1691; az R 82826 jelzetű példányt Leidenben, 1730-ban szerezte Beregszászi Mózes). A *Physica contracta* Régeni-féle változatából maga Régeni ajándékozott egy példányt Hévizi Mihálynak, éspedig Lipcsében, 1689. május 29-én. E

mű 456. lapján olvasni: „Omnis natura est conservatrix sui” (Vö. Spinoza, Eth. III, 6.: „Minden dolog arra törekszik, hogy megmaradjon léteben.”) –Clauberg az okkazonalizmus és a spinozai panteizmus előfutárának is vehető. Ennek persze nem mond ellent az, hogy hatott rá a vele egyidős Lambert van VELTHUYSEN, aki –Clauberg halála (1665) után – antispinozista művet is publikált. Velthuysen Kolozsvárt meglévő köteteiből kiemeljük itt ezeket: *Tractatus duo medico-physici* (1657), *De initiis primae philosophiae, juxta fundamenta clarissimi Cartesii* (1662), *Opera omnia* (1680).

A biblia és a Descartes-i filozófia összeegyeztethetőségét vallotta Christophor WITTICH. Idevágó főbb művei: *Consensus veritatis ...* (1659, 1682), *Theologia pacifica* (1671, 1675, 1683), *Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes* (1688).

Karteziánus racionalizmusát alkalmazta a Bibliára Lodewijk MAYER amszterdami orvos *Philosophia S. Scripturae interpres* (1666) c., névtelenül kijött művében. Mayer adta ki és látta el előszóval Spinoza 1663-as művét, de Spinoza erőltetettnek tartotta bizonyos bibliamagyarázatait. A Meyer-könyv kolozsvári példányához hozzá van kötve Spinoza *Tractatus theologico-politicus*a és ennek Bredenburg-féle bírálata: az *Enervatio Tractatus theologico-politici* (1675). A kolligátumot Rotterdamban, 1701-ben ajándékozta Johannes Bredenburg Pálfi Zsigmondnak, aki Newton főművéből is kapott tőle egy példányt, és 1702-től tanított az Unitárius Kollégiumban.

Szorosan kapcsolódik Descartes-hoz az a kolligátum, („Ex libris com. Adam Teleki”), melyben a legrégebb nyomtatvány egy bredai papnak, Johannes SCHULERUSnak *Exercitationes ad Principiorum philosophiae Renati Descartes* c. 1668-as, eléggé iskolás – tehát a szerző családnevével harmonizáló – műve. Ezt követően szerepel a kötetben Fabricius de la BASSECOUR csöppet sem alantas, inkább udvarias hangú *Defensio cartesianaja* (Lugd. Bat. Amstelod. 1671), amely Schulerusnak van dedikálva, de végig az ő könyvét bírálja. A kolligátum élén Descartes *Tractatus de homine et de formatione foetus*ának Claude Clerselier előszavával és Louis de la FORGE jegyzeteivel ellátott, 1686-os kiadása áll. E mű Forge gondozta változatának az első, 1677-beli edíciójából az U 62083 jelzetű példány egybe a Saumurben praktizáló francia orvos eredetileg fanciául írt, J. Flaydertől latinra fordított, szigorúan karteziánus *Tractatus de mente humanajával*, pontosabban: ennek a munkának a második, 1669-es kiadásával. (Három egzemplárt őriznek Kolozsváron (stb.).

Egyik fő művében Leibniz a spinozizmust szélsőséges karteizianizmusnak mondja. (*Essai de Theodocée*, 1714, 442. Az R 116111 jelzetű példány a Szigethi Mihályé volt. A latin fordítás 1719-es kiadását szerezte be Szathmári P. Mihály, aki szerint a mű Leibniz „legelegánsabb” alkotása). A leibniz-írásokat is magában foglaló, 1720-as *Merkwürdige Schriftent* 1761-ban vette meg Pataki Sámuel, aki '72-ben az 1737-es *Otiumot* is megszerezte, '79-ben pedig csere útján jutott hozzá az 1739-es *Tentamina theodicaeae*-hez. Szintén '79-ben került az 1740-es *Recueil de diverses pieces sur la philosophie* etc. Méhes Györgyhöz, és ugyancsak az övé lett '81-ben az 1728-as *Principia philosophiae more geometrica demonstrata*. A Kolozsvárt levő legrégebb kiadású Leibniz-írások az *Acta*

Eruditoriumban keresendők –1684-től kezdve. Legátfogóbb volt megjelenésekor, 1768-ban a Dutens gondozta Opera omnia. Ennek utolsó, hatodik kötetében jön szóba – egy etimológiai könyvecske okán – „a mélyértelmű Claubergius”. Leibnizet ugyanis – ahogy az egy különösen kimagasló lángészhez illik – szerfölött izgatta a szófejtés.

Mivel Leibniz a magyarokról, a magyar nyelvről és a pályafutását Gyulafehérvárt befejező Alstadiusról is írt, áttérhetnénk itt a magyar karteziánusokra, mindenekelőtt Apáczaira, aki Gyulafehérvárt kezdte el tanári működését. Ám ez a téma külön dolgozatba kívánczik. Reméljük, hogy az ezredfordulóra, Apáczai születésének a 375. évfordulójára elkészül – racionális munkamegosztással – a magyar karteizianizmust bemutató nagymonográfia.

PAULUS MICHAEL RHEGENIUS, AZ ERDÉLYI UNITÁRIUSOK ÉS DESCARTES KÉSEI NÉMET KÖVETŐI

KESERŰ Bálint

Paulus Michael Rhegenius Claudiopolitanus Transylvanus” 1688-1689 fordulóján, Lipcsében több nyomdát is foglalkoztatott kézírataival: pár hónap alatt egy teológiai és három filozófiai munka jelent meg tőle. Utóbbiakat méltatta már a Descartes hatását vizsgáló magyar kutatás. Úgy tűnik azonban, hogy pusztán a szászországi kétháromesztendőt is különböző, olykor egymást is keresztező találkozások, gyökeres váltások, igen intenzív, kölcsönös eszmei befolyások határozták meg, amikről alig vagy egyáltalán nem vettünk eddig tudomást. Pedig merész, részben úttörő megnyilatkozásai már a német kortársak körében is érzékeny reakciót, vagy egyetértő visszhangot váltottak ki, s a közép-európai „Frühaufklärung” áramlatainak gondos elemzői máig – az uralkodó eklektikával szembeni radikális karteziánus bírálat jellemző példáiként – idézik műveit. Teológiai polémája s a megélt vallási-felekezeti krízis újabban a német egyháztörténet érdeklődését keltette föl, mert nem éppen gyakori eset, hogy antitrinitárius elveken fölnőtt, s azokhoz visszatért kelet-európai vallási útkeresése a filozófiaival párhuzamosan tanulmányozható. – Az ilyen összefüggések fölvezetésére, de előbb Rhegenius hazai pályakezdését meg későbbi erdélyi munkásságát illető „saját” adósságaink jelzésére – s részben törlesztésére – tesz az alábbiakban kísérletet. (Utóbbi nagyon aktuális, mert újabban az eredeti műveket közvetve idézők nem tudnak Rhegenius erdélyi és unitárius voltáról, nem tudják azonosítani, vagy éppen álnévre gondolnak.)

Származásáról nehéz lesz biztos megállapításra jutni. A 17. században Kolozsvárt nem kevesen voltak, akik Régen nevű helységből származtak be.¹ Az a Régeni János, akinek a dézsi komplánációt bíráló írását idézik², valószínűleg azonos az erdélyi művészettörténészek által

sokszor méltatott asztalossal.³ Már az iparúzó családok esetében is igen valószínű, hogy az ősök nem Magyarregeen, hanem a jelentősebb és gazdagabb mezőváros, Szászregeen (Sächsischreien) lakói voltak.⁴ Intellektuelek esetében szinte bizonyos a szászregeeni eredet, hiszen például külföldi egyetemi matrikulákban közel tucatnyi erdélyi nevében vagy neve mellett lehet Rhenerus, Reener, Rhegner alakot találni, s mind szászok.⁵ A szász történésszek magukénak vallják Rhegeniust, de csodálkoznak a szokatlan névhasználaton.⁶ A névalak csak megerősítheti, hogy Rhegeniusunk kolozsvári s már elmagyarosodóban lévő családba születhetett – a lipcsei életkor-jelzésekből visszakövetkeztetve – 1657-ben vagy 1658-ban. Semmi okunk nincs azonban követni a szakirodalmat s a lexikonokat a magyar vagy szász névalak kifundálásában és használatában addig, amíg a nevet egykorú forrásokból csak latin alakban s latin szöveggörnyezetben ismerjük.

A hazai tanulmányokról is keveset tudnánk, ha Rhegeniusnak nem szaladt volna meg a tolla az unitárius hitelvek egy csoportját élesen bíráló értekezés ajánlásának fogalmazása közben. A szerző jellemére is fényt vet az ideiktatott névjegyzék⁷; azokat sorolja, akik fontos alkotói vagy hirdetői voltak az éppen cáfolásra kiszemelt antitrinitárius tanításoknak. A lista filológiai is igen gondos összeállítója⁸ azonban nem szitkozódik, ahogyan a konvertiták s különösen a polemikus szerzők szoktak. Ellenkezőleg: az erdélyiekre térve elismerést, az időben legutolsókról már-már ragaszkodást tükröző jelzőket találunk. Hitelesnek fogadhatók el a tanáira s kollaborátoraira – köztük néhány felsőéves iskolatársára – vonatkozó adatok. A rá legnagyobb hatást gyakorolt professzornak, Szentiváni Márkos Dánielnek pedig az irodalmi munkásságát külön is kiemeli; egyik értekezésére a traktátus szövegében is hivatkozik néhányszor.⁹ Az ithoni tanulmányokról ennél többet majd csak a kolozsvári unitárius kollégium értékes „mindenes naplójából” tudhatunk meg, ha annak kiadása megvalósul.¹⁰ Egyelőre csak annyit tudunk a *Fasciculus rerum scholasticarum* följegyzéseiből, hogy 1684 augusztus 23-án indult az alma materből idegen főiskolákra.

A külföldi *studiumok* első állomása valószínűleg az amszterdami remonstráns szeminárium volt.¹¹ Nem tudjuk, hogy 1684-től meddig tanult itt, ahol előtte már megfordult néhány erdélyi hitsorsosa. („Europa metropolisában” ekkor már gyakorolta a nyomdász-mesterséget Tótfalusi Kis Miklós, aki az 1690-es években Rhegenius logika-könyvének kiadója volt; találkozhattak Amszterdamban, de nincs rá bizonyosság.) Minden konkrétum és pontos dátum nélkül tartják számon, hogy a 80-as évek közepén járt Angliában.¹² Nehéz elképzelni, hogy ne fordult volna meg 1687 első felében vagy azelőtt valamelyik holland vagy német kálvinista centrumban, mert ezekben voltak népszerűek Johannes Clauberg művei, amelyek Rhegenius filozófiai tájékozódását 1688-tól mindvégig meghatározták. 1687 őszén gratis beiratkozott a lipcsei egyetemre¹³; igen valószínű, hogy ezt megelőzően tartózkodott hosszabb-rövidebb ideig Boroszlóban, Drezdában és talán Zittauban is.¹⁴

Áttérése a luteránus hitre minden összefoglalásban meg van említve, pontos részleteket azonban csak újabban kezdünk megismerni. Dietrich Blaufuß 1992-ben publikált Comenius-tanulmánya¹⁵ figyelmeztetett először egy nyolcvan évvel ezelőtti közleményre.¹⁶ A német pietizmus alapítója, Philipp Jakob Spener ott publikált, 1687 december 14-én kelt levelében örömmel szól egy – általa nyilvánvalóan ösztökölt – konverzióról. A levélben névtelenül hagyott „tudós erdélyi szociniánus, akit az unitáriusok hat éve tartanak holland és német egyetemeken” – aligha azonosítható mással, mint Rhegeniussal. Csak a hat év okozhat nehézséget, de ezt valószínűleg éppen ő emlegette, mint tervezett időtartamot – nem alaptalanul, hiszen sok ifjú hívét küldte az erdélyi egyház ilyen hosszú, vagy akár 8-9 esztendeig tartó peregrinációra. Abban sincs okunk kételkedni, hogy „az etika és logika professzorául hívják haza”¹⁷ (bár a tanári helyek ilyen fokú differenciálására ritkán volt mód a kolozsvári kollégiumban). Dietrich Blaufuß később Spener máig kéziratban maradt levelezéséből tárt föl olyan adatokat, ahol már igen sokszor van szó név szerint is Rhegeniusról.¹⁸ Archiváliák nélkül is tudható elég sok részlet az áttérésről. A legfőbb, hogy igen nagy nyilvánossága volt az ügynek a lipcsei egyetemen és Szászország egyházi köreiben egyaránt. Beszédes – számunkra már kissé furcsa – példa erre, hogy a nagyrabecsült jövevény ünnepélyes konverziója alkalmából inaugurális disputáció készült arról, szabad-e s kell-e ismételten keresztelkednie az igaz hitre megtérő volt szociniánusnak.¹⁹ Az egyetemes egyház ősi gyakorlatától és az egyházatyáktól a közelmúltig vallatja forrásait a drezdai születésű értekező, s konklúziója így hangzik: „Az egyház régi gyakorlatához méltó tehát, hogy az erdélyi Michael Rhegenius idén (1688 nov. 27-én hangzott el a vitatkozás, s még azévből megjelent), Pál megtérése napján, január 25-én Lipcsénkben elnyerte az igaz keresztiséget, bár hitsorsosai egykor, gyermekként már megkeresztelték.” (A nevezetes eseményt még a 19. században is följegyzésre méltónak találta Lipcse város történetírója.) – A luteránus konverzió legfontosabb forrása természetesen a teológiai vitatkozó értekezés, a *Summaria dissertatio de oeconomia redemptionis* marad, amiből a hazai tanulmányokról szólva már bőven idéztünk. Nem érdektelen, hogy a Lipcsében kelt *Dedicatio*t drezdai világi méltóságoknak „Patronis ac Promotoribus meis” címezi.²⁰ (Ph. J. Spener is ott működött akkor.) A luteránus egyetemek világában az ortodox atyáktól Speneren át a pietistákig igen sokan és sokat írtak a háromságtagadók ellen. E polemikus irodalom jó ismerői közül kell majd valakinek a disszertáció elemzésére vállalkoznia.²¹

(A konverzió háttere) Fontos, hogy az áttérés, az unitárius tanokat vitató értekezés s ezek visszhangja nem köti le sokáig Rhegenius figyelmét: hamarosan logikai és fizikai tárgyú könyveket ír; európai tekintélyű jogászprofesszort támad meg nyilvánosan; s még Spener is olyan tervekkel ostromolja, amiknek semmi közük a teológiához: például Hollandiába készül további stúdiumokra – ezeknek ott bizonyosan a filozófia vagy a fizika köréből választott volna tárgyat. Mindez azért különösen érdekes, mert az áttérés egyáltalán nem illik bele abba a képbe, amit Rhegeniusról egyébként alkothatunk,²² ha nem találunk valami különös motívumot. Ilyen pedig föltételezhető, ha újraolvassuk a már idézett Spener-

levelet. Ott a hat évi egyetemjárás hátralévő részére utal egy félmondat. Eszerint „az unitáriusok [azért is] tartják költségükön egyetemeken, hogy mindenféle tanulmányokban még gyakorolja magát, [de most] éppen professzorságra hívták vissza...”²³ Az egész történet úgy rekonstruálható, hogy a hat évre tervezett peregrináció kellős közepén a kolozsváriak hirtelen hazahívták pártfogoltjukat, aki ezt igen rossz néven vette, mert veszélyeztetve látta szakmai terveit. A claubergiánus logika és fizika korszerű interpretációját éppen befejezni és publikálni készült (talán már a saját karteziánus, antieklektikus pozíciójának meghatározása is „a tollában volt”). Nem akart lemondani a megkezdett munka folytatásáról, s bizonyosan megingott az unitárius dogmákban való föltétlen hite is. Szászországi támogatóitól (Spenertől, meg akiktől még alább szó lesz: E. W. von Tschirnhaustól és a zittauiaktól) valószínűleg olyan ajánlatot kapott, ami munkája és a könyvek megjelenése feltételeinek biztosítását összekapcsolta a konverzióval. Ez egyébként szinte magától értetődő: a szentháromság tagadását vállalva gondolni se lehetett volna szászföldön a nyílt irodalmi föllépésre bármilyen tárgyban. Leküzdötte hát az őt oly sokáig tápláló-segítő erdélyi egyház iránti elkötelezettség-érzést. Eskü is kötötte volna a hűséghez, korábban még lelkiismereti krízist is átélt emiatt, amit Spener egy másik, 1687-ben, pontosabb dátum nélkül nyomtatásban is közölt leveléből ismerünk, ahol megnyugtatta, s döntésében sürgeti a még ingadozót. Az áttérés és a Tamás teplomban végbement ünnepélyes keresztelkedés ezután következett, s talán már ettől fogva nem diákként él Lipcsében, hanem a Spenerék által ígért s a Tschirnhauséknak később nyugtázott támogatásból konszolidált körülmények között lakik a szász metropolisban.²⁴

Hazatérése és rekonverziója előzményeit egyáltalán nem ismerjük; a fenti rekonstrukciót tehát csak találgatásokkal lehet folytatni: miért ébredt volna föl újra az egyszer már leküzdött lelkiismeretfurdalása? talán mégse váltak valóra maradéktalanul a tervei, s csalódott várakozásaiban? A Thomasiusszal szembeni merész föllépésének jelentőségét túlbecsül-nénk annak föltételezésével, hogy radikalizmusát végül patrónusai is sokallották volna. (Bár egy alkalommal Spenerék is intik, hogy ne keveredjék nyilvános vitába; s nem érdeketlen, hogy pietisták és világiak egyaránt serénykednek ekkoriban a Thomasius körül kerekedett viharok lecsendesítésében.) Ami bizonyos: igen csendesesen tűnt el Szászországból. Az unitárius egyházba való visszatéréséről semmiképpen nem szerezhettek hamar tudomást, hiszen polemikus munkáját – a szerző föltüntetésével, s a luteránus hitre térését ünneplő ajánlással és versekkel együtt – újranyomták Lipcsében még 1692-ben is.²⁵ Otthon az egyházba való visszatérése okozott gondot mindkét félnek, korábbi nyilatkozatait vissza kellett vonnia, s meg kellett követnie a közösséget. Ezért igen valószínű, hogy 1689 vége felé érkezett vissza Kolozsvárra, hiszen az unitárius kollégium fasciculusai szerint 1690 február 15-én már lektornak iktatják be. A régi alma materben szolgált 1710. szeptemberében be-
következett haláláig.²⁶

Kolozsvári munkásságáról sokáig csak az a kevés volt ismert, ami nyomtatásban megjelent. Nem érdektelen, hogy a Clauberg-féle *Logica contracta* Rhegenius szerkesztette változata az erdélyi református iskolákba is eljutott, s oly népszerű lett, hogy évtizedekkel a szerkesztő – és a nyomdász Tótfalusi – halála után is sor került még bővített s átdolgozott újrakiadásra.²⁷ Fontosabb azonban, hogy a tájékozódásban és tanításban ön maga megújítására is volt ereje; ezt a kolozsvári kollégiumban fennmaradt kéziratok kompendiumokból vett idézetekkel bizonyította Tordai Zádor 1962-ben. Hiányzik a szövegek eredeti latin nyelvű, hosszabb részleteinek, vagy egész kompendiumoknak az ismerete és elemzése, de Tordai interpretációja²⁸ meggyőz arról, hogy a kolozsvári tanár a korábnál is nagyobb jelentőséget tulajdonít a fizikának, általában a természettudományoknak, a tapasztalatnak, a gyakorlatnak; a többi magyar karteziánustól megkülönbözteti még, hogy magát a Descartes-szöveget adja a diákok kezébe, s a *Principia* mellett a *Meditationes* szövegét is; hogy a többieknél önállóbban fejtegeti és bővíti a tételeket, s néhány kérdésben, főleg a mozgás, az anyag, a naprendszerek problematikájában igen korszerű és részben saját elképzeléseket fogalmaz meg.

(A lipcsei művek hatástörténetéhez) Rhegenius filozófiai vitáinak,²⁹ állásfoglalásának német visszhangjáról a magyar kutatás nem sokat tud. Turóczi Trostler szellemesen foglalta össze Thomasius visszavágásának főbb pontjait,³⁰ de ez a német nyelvű, s negyedszázadon át többször újrakiadott válasz bővebb ismertetést érdemel. A korai felvilágosodás kutatói mindmáig igen gyakran hivatkoznak a vitára, mert úgy vélik, itt érhető tetten a legjobban egy eklektikus irányzat és a következetes karteziánusok nézetkülönbsége. Az eklektika újabbszerű rehabilitációi³¹ közt és mellett a Thomasiust kritikával megközelítők is szóhoz jutnak. Kimutatják, hogy elődeitől eltérően a modern természettudományi fejlődéstől abszolút elszakadva alakította ki pragmatikus életfilozófiáját, aminek népszerűsítésére (és a mértéktelen önreklámra) a zsurnalisztika eszköztárát használta föl.³² Világos, hogy Thomasius munkásságának ezek az aspektusai Rhegenius egész pályája minden jellegzetes törekvésétől és eredményétől idegenek. – Fontos azonban tudnunk, hogy sem ebben a szembenállásban, sem a vita vállalásában nem volt egyedül. Már Zolnai Béla figyelmeztetett E. W. von Tschirnhaus jelentőségére.³³ A *Medicina mentis* szerzőjét Spinoza követése (az akkori közfelfogás szerint tehát ateizmus) címén vádolta meg inkvizitori szigorral Thomasius. Voltak akik futó epizódnak fogták föl ezt a viszályt (ami abszolút egyoldalú volt: Tschirnhaus írt választ, de azt nem adta ki kezéből, csak a közelmúltban fedezték föl a kéziratot). Újabban a német előfelvilágosodás két vezető alakjának eltérő vonásait egész pályájukra jellemzőnek tartják.³⁴ A vihar 1688-ban tört ki, így még azt se lehet kizárni, hogy az igaztalan támadásnak része volt a *Specimen* létrejöttében, vagy legalábbis a bírálat élesebb hangjában, hiszen Rhegeniusnak a megtámadott volt fő patronusa. Ennél fontosabb azonban az ifjú kolozsvári és a pártfogó filozófiai vagy inkább tudomány szemléleti közelsége. Tschirnhaus a 17. század talán legoptimistább gondolkodója, aki a természettudományok korlátlan lehetőségeiben fönntartás nélkül hitt. Azt a reményt hirdette, hogy „a következő

évszázad olyan előrehaladást hoz a fizikában, mint az előző a matematikában; így a tanulási élvezetes játék lesz, s a mindennapi élet is gyökeresen megváltozik, az utókor nagy fordulatot él meg.”³⁵

(*Rhegenius és Realis de Vienna*) Teljesen logikus, hogy Rhegenius elvrokonai közül azt tartjuk a legfontosabbnak, aki nemcsak időben, hanem európai ismertségben is megelőzte, patrónusa és példaképe volt: E. W. von Tschirnhaust. Őt azonban kibékítették Thomasiussal; a Spinoza-követés vádja pedig olyan, már-már egzisztenciális fenyegetettséget jelentett akkoriban, hogy a *Medicina mentis* szerzője fő elvei mellett kitartott ugyan mindvégig, a szélsőséges föllépéstől, a nyílt kollíziótól azonban tartózkodott. Csak a fiatalabb generációból lépett föl valaki 1690 után a Rhegeniuséhoz hasonló pozícióból, sok tekintetben őt folytatva. Gabriel Wagnerről van szó, aki Realis de Vienna szerzői néven 1691-ben kiadott első könyve ajánlásában hivatkozik is az – akkor már a kolozsvári unitáriusoknál tanító – „eszmei elődjére”. Az 1665-ben született quedlinburgi is Thomasiust támadja meg (aki talán tanára volt). Az *Udvari filozófia* német változatának erre a fölkészült és szenvedélyes bírálatára³⁶ Leibniz is fölfigyelt s élénk levelezésben maradt az utóbb egyre sikertelebb, állástalan vándorfilozófussal.³⁷ Később még inkább fölbosszantotta Gabriel Wagnert a népszerű Thomasius. A század legvégén „pozitív értelemben” is szembefordult a természettudományok modern eredményeivel: egy „mózesi fizika” szószólójaként lépett föl.³⁸ Wagner erre pár évvel később német nyelvű munkával reagál. A korábbinál is élesebb, vitriolos hangütésű pamflet „az embereket érzékeiktől megrabló szellemcsinálót” emleget, s lakonikus konklúziója: „azt tanácsolom neki, hogy a természetismeret taglalásától tartózkodjék, mert nem arra termett; engedje át ezt a terepet magasabb elméknek.”³⁹ Más hang ez, mint a Rhegeniusé volt (igaz: Thomasius is sokat változott azóta). A lényeg azonban nem a vitatkozás „harcmodora”, hanem az eszmei alapállás hasonló, majdnem azonos volta. Ennek alapján írja a 18. század végén Brucker „kritikai filozófiatörténete” a két ifjúról, hogy „Cartesius noster” megvédelmezése Lipcsében az ő érdemük volt;⁴⁰ s Gabriel Wagnerrel mostanában is olvasható olyan pályakép, ahol gyakorlatias, a tapasztalat szolgálatába állított logika-konceptióját „a lipcsei karteziánus centrum, személy szerint Michael Rhegenius” befolyásával hozzák kapcsolatba.⁴¹ Valószínű, hogy alaposan össze kell még vetni a *Specimen* és a Realis de Viennam művek érvelését, kritikai módszerét.⁴² A két bírálót különben valószínűleg maga a megbántott mester „hozta össze” először. A híres *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* kiadásai két évtizeden át Rhegenius, a mű párja, az *Ausübung...* edíciói pedig a Realis de Vienna bírálatát visszaverő előszavával az élen jelentek meg – egybekötve.⁴³

(*Még egyszer az erdélyi unitárius háttérrel*) Bármilyen izgalmas feladat lesz alaposabb elemzés nyomán a Rhegeniusi művek elhelyezése a német Frühaufklärung áramlatai közt – az Erdély művelődésével ill. az unitárius vallási-filozófiai eszmélkedés késői fejleményeivel foglalkozókra más feladat hárul: a sajátosan erdélyi és unitárius kontextus megvilágítása. Tulajdonképpen régi tartozása ez a magyar karteziánizmus-kutatásnak, mert Rhegeniust so-

hase felejtették ki a sorból, de ebben a sorban a sok kitűnő református szerző és tanár között (akiknek küzdelmei és teljesítménye több generáción át épültek egymásra) egyedül képviselt valami sajátos szint. Semmi jel nem mutat arra, hogy csodagyerek, zseniálisan úttörő gondolkodó lett volna. Sokkal valószínűbb, hogy ő is fokozatosan sajátította el valamit, s nem vagy nem egészen azt, amit az erdélyi református Descartes-követő „iskolák”.

Tekintsünk vissza az erdélyi unitárius szellemi életre, hogy a jelzett másságot legalább megközelíthessük.

Az antitrinitarizmus a 16. század utolsó harmadában a vallási, de a filozófiai eszmélkedésnek is kiemelkedően izgalmas keretet adó mozgalom volt – s nemcsak a radikális reformáció jegyében fogant egyház. Az európai gondolkodók jeles második sorának nem egy alakja volt érintkezésben a művelt főurak és polgárok, s a klerikus és világi intelligencia e köreivel. Közismert, hogy Petrus Ramus, az antiarisztoteliánus filozófiai törekvések egyik zászlóvivője levelezésben állott az erdélyi fejedelemmel. Kevésen múlt, hogy János Zsigmond hívására nem foglalt el katedrát a tervezett kolozsvári egyetemen. Nemcsak Servet, hanem Castellio és Zabarella művei is otthon voltak a század végén és valamivel tovább az erdélyi unitáriusok skólaiban, s jelen voltak a késői utókor számára is érdekes, Erdélyben működött olasz, német, görög és magyar szerzők értekezéseiben. Az elit az „incertitudo” (a keresztény hit, sőt általában a vallás bizonytalan volta) kérdésének feszegetéséig merészkedett. A legizgalmasabb pedig, hogy a kor embere számára tényleg végső nagy kérdésekkel vívódó, eredeti művek gondolatai, kérdésfelvetései szociológiailag hihetetlenül széles körben voltak napirenden (a krónikás szerint „étel és ital közben is” meditáltak, vetekedtek ilyesmiről). – Mindezt néhány év óta már ismeri, elismeri és sokoldalúan elemzi a magyar és a nemzetközi kutatás. Arról azonban, hogy ennek csak valamelyest is érdemleges folytatása volna a 17-18. században – arról szerencsés esetben nem vesznek tudomást; de gyakrabban fordul elő, hogy ítélik meg, s bizonyságok nélkül „leírják” az 1600 utáni erdélyi unitáriusságot. Az ilyen vélekedések szerint nemcsak „kiégett” és szektává szűkült addigra ez a közösség – Erdélynek még sokáig igen nagyszámú, vegyes etnikumú népcsoportja –, hanem végzetesen el is szigetelődött Nyugat- és Közép-Európa szellemi életétől. A tárgyilagos kutatást nehezíti, hogy a következő évszázadokat túlélő unitárius egyház történetírása sokáig végtelenen apologetikus volt. A semmibevevés és a hozsanna közt szerencsés középutat találni csak a források kritikus számbavételével lehet. Ez a munka éppen csak megkezdődött. Így csupán néhány részlet vonatkozásában adható egyelőre objektív kép arról az unitárius műveltségről és szellemi attitűdről, ami az európai vallási, filozófiai és természettudományos gondolkodással – roppant erőfeszítés árán – igyekezett, és többé-kevésbé képes volt lépést tartani. Itt csak említhetjük a 17. század második negyedének Páduában tanult erdélyi unitárius generációját, akiket bátran mondhatunk az igényes és kritikus humanista erudíció utolsó hazai képviselőinek. (Közéjük tartoztak a Dálnoki Nagy család tudós filológusként, filozófusként, s tanárként is elhíresült tagjai, Rhegenius idézett névsorában „Celberrimi Dálnakides”).

Mai ismereteink szerint úgy tűnik: Descartes és tanítványai magyar recepciójában nem voltak olyan hatékonyak a 17. század második felében is színvonalas kolozsvári kollégium tanárai. Így két összehasonlításban is „alulmaradnak”. Lengyelországi eszmetársaikról, a szociniánusokról tudjuk, hogy igen frissen reagáltak a kartéziuszi kihívásra, eredeti művekben polemizáltak vele. (A kortárs tudós elit a Mersenne és Gassendi reakcióival azonos érdeklődéssel követte ezeket a vitákat. Nem csoda, hiszen – a magisztrális egyházak ortodox teológusaitól abszolút eltérően – a szociniánusok nemcsak a kételkedés elvétől féltették ki-küzdött eszmei pozíciójukat, hanem főleg az általuk addigra kidolgozott racionális teológiát s annak metodikáját az újszolasztikától.) Másik, különösen tanulságos összehasonlításul már említettük a magyar református művelődést, amelynek munkásai a holland egyetemekkel való folytonos kitűnő kapcsolatuk révén a cocceiánizmussal párhuzamosan Descartes, s főleg a kálvinista egyetemeken professzorkodó tanítványai ismeretelméletét s rendszerük egy minimumát kelet-közép-európai viszonylatban is páratlan széles körben honosították meg. Ezekhez a példákhoz képest erdélyi unitárius karteziánizmusról nem is beszélhetnénk. Könyvjegyzékek, egy hatalmas possessor-gyűjtés és a kolozsvári kéziratár néhány darabja mégis azt bizonyítja: ha talán sporadikusan is, de ismerték néhányan Rhegenius tanárainak nemzedékéből is a nagy franciát. Ez szinte természetes: Kolozsvár unitárius kollégiumában folyamatosan működtek az európai intellektuális kapcsolatok olyan intézményei, mint a tanár- és lelkészjelöltek rendszeres peregrinációjának biztosítása, külföldről professzorok hívása, igényes könyveszerzés stb.

Vizsgálni érdemes tehát azt a kérdést, ami eddig föl se merült: az iskoláját, tanárait olyan nagyra becsülő Rhegenius vajon nem hozhatott már hazulról valami karteziánus poggyászt? Ha nem, akkor valami olyan műveltséget, beállítottságot, ami megkönnyíthette, gyorsíthatta Descartes (és Clauberg) alapos elsajátítását, hogy Lipcsébe érve egy ilyen fontos centrumban szinte azonnal a kartéziuszi logika, fizika és tudományszemlélet – nem föltétlenül originális és úttörő, de szolid és hatékony, komoly vitákat is vállalni képes – tolmácsa legyen? Jegyezzük még meg: a Moribunda Transylvania sokfelől szorongatott unitáriusságának voltak hűtlen elhagyói, épp a kiválóak közül, akik a szellem számára is szabadabb és kedvezőbb viszonyokat választották. Rhegenius pályája ezekével összevetve is különleges: azt példázza, hogy a kolozsvári unitárius közösségnek – talán csak kivételesen – volt az elszakadtat visszavonzó ereje is.

* * *

Kutatási lehetőségeket, feladatokat próbáltam sorolni a fentiekben. Remélhetőleg ez a vázlatos áttekintés is bizonyítja, hogy egészen különleges életműről van szó; olyanról, ami szinte egyetlen ponton se mutat azonosságot a mi térségünkben működött kortárs intellektuelek sorsával, szellemi orientációjával, munkásságuk hatásával. Aligha volt eredetibb gondolkodó, szerző (s hatékonyabb pedagógus és irodalomterjesztő) Rhegenius, mint a többiek, akik Kelet-Középeurópába hoztak valamit Cartesiusból, s a 17. század végének ab-

ból az eszmei forrongásából, amit a felvilágosodás előszelének fognak majd titulálni. „Életrajzi véletlenek” talán döntően játszottak közre abban, hogy tájékozódása is, hatása is oly soká tartott, olyan széleskörű, felekezeti s etnikai határokat meghaladó volt. A teljesítmény átfogó értékelésére természetesen csak a Németországban majd Erdélyben publikált könyvek s a Kolozsvárt megőrzött kéziratos kompendiumok tüzetes, szakszerű elemzése nyomán kerülhet sor.

Jegyzetek

- ¹ Régeni Szóts Pál 1656-1672 közt ismételt előfordul keresztapaként „az Unitaria szaz nation” egyházfi-nak választott Werner Mihály magyarul vezetett *Diáriumában*. Lh. Kolozsvár, Román Tudományos Akadémia Könyvtára, Ms A. 101. Kemény J. *Collectio minor manuscriptorum historicorum*, tom. XXV.
- ² *De typographiis et typographis Unitariorum in Transylvania*. Adattár 32. Szeged 1991. 37, 148.
- ³ 1646-ban pl. ő készítette a Farkas utcai templom szószékkoronáját: Kelemen L., *Művészettörténeti tanulmányok*, Bukarest 1984, 249.
- ⁴ Még a „Régeni” névalak használata se föltétlenül a család elmagyarosodását bizonyítja, hanem esetleg csak a lejegyzőét, vagy a vegyes nyelvhasználatot.
- ⁵ Vö. Szabó M. – Tonk S., *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521-1700*. Szeged 1992. (*Fontes rerum scholasticarum* IV.)
- ⁶ Nincs igazuk, amikor az egyik keresztnévet néha rövidítve jelző „M.” mögött keresik az „igazi” vezetéknévet (J. Trausch, *Schriftsteller-Lexikon... der Siebenbürger Deutschen*, Bd.3 Kronstadt, 1881. hoz erre példát...); a lipcei nyomtatványokban majdnem mindig együtt fordul elő a Michael és a Paulus, s az utób-ból a konverzióra utal a teológiai traktátus ajánlása.
- ⁷ A nyomtatvány leírását és a lengyel majd erdélyi antitrinitáriusok Rhegenius által összeállított listáját itt adjuk, mert aligha érédektelen, hogy egy erdélyi ifjú hogyan látta az évszázados unitárius örökséget és a lengyel szociniánus nagyok után miképpen emeli ki a ma is elevenen ható erdélyiek sorát. *Summaria dissertatio de oeconomia redemptionis nostrae per Christum partae ... Sententia orthodoxa solidis argumentis stabilitur, unitariorum vero opinio candide refutatur per Paul. Michaelum Rhegenium*. Lipsiae 1688. (RMK III. 3501.) Az 1688 augusztusában írt *Ad lectorem* utolsó részében olvasható: „Agmen hic ducunt nostro seculo Coetus Unitariorum olim quidem in Polonia et Magno Ducatu Lithuaniae, nunc autem in Transylvania florentis antistites et Doctores. Illius quidem Celebriores fuere Faustus Socinus, Senensis Italus, natus 1539. 15. Dec., Johannes Volkelius, Valentinus Smalcus, Gotha-Thuringus, Johannes Crellius, Francus, Noribergensium Alumnus, natus 1590 26. Julii., Jonas Schlichtingius, Nobilis Polonus, nec non alii complures. Hujus autem, nimirum Transylvaniae, fuerunt olim Franciscus Davidis, Johannes Sommerus, Pirnensis Misnicus, Rector Claud., Georgius Enjedinus, Superint. Claud., Celberrimi Dalnakides, Benedictus Arkosi, Rect. Claud., Valentinus Baumgardus, Memela-Borussus, Superint. Claud., Joachimus Stegmannus, qui ... Magnus Amicus honesti vocari amabat, Pastor Primarius Coetus Sax. Claud. et ante quinquennium[!] defunctus, zelo et devotione admirabiliter flagrans Rever. Vir Balthasar Kontz, Nob. Episcopus Claud. et quod unum instar omnium ob admirabilem Eruditionem memorem vivit Vir rever., Daniel M[árkos] Szent Ivani, Nob.

Plebanus simul et Episcopus, quondam Praeceptor meus suavissimus, Promotor summe Venerandus, cujus varii extant excellentissimi sui ingenii foetus. Taceo Praeclar. dum viveret Petrum Razmannum, Fautorem meum, Eloquentissimum Paulum Bedeo Minist. etiam Praeceptorem meum suavissimum, Andream Jövedecsius, hodie Rector. Gymnas. et Minist. Coetus Saxo-Claud. Johann. Schirmerum, Mich. Almasium, meos ab incunabulis fere Praeceptores nunquam sine grati animi recordatione colendos."

- ⁸ Emlékezetből idézett volna föl mindent? Fausto Socino és Johann Crell napra pontos születési dátumát talán mégse...
- ⁹ Az unitáriusok azt felelik Socinusszal, Crellel „& cum moderno Episcopo Claud. Dno Daniele Sz. Ivania, summae eruditionis viro, Praeceptore et Patrono quondam meo observando ex Tractatu de Peccato Originis.” s következik néhány sor idézet.
- ¹⁰ Az említett mindenek könyv a kolozsvári Unitárius kollégium amolyan naplója; bőségesen tartalmaz egyéb művelődéstörténeti adatokat is. Első részének kiadása a róla elnevezett sorozatunkban Dományházi Edit gondozásában várható.
- ¹¹ Zoványi J., *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest 1977, 504.
- ¹² Kathona G., *Erdélyi unitárius tanulók külföldön 1711-ig*, Keresztény Magvető 1979, 36.
- ¹³ *Die jüngere Matrikel der Universität Leipzig 1559-1809*. Hrsg. G. Erler, Leipzig 1909. II. 348.
- ¹⁴ Zoványi úgy tudja, ideiglenesen tanári állást is vállalt Drezdában 1689-ben (i.h. 10. j.). – A zittauiak pártfogását méltató ajánló sorokat idézi Zolnai (33. j.)
- ¹⁵ *Antipietista Comenius? in Johannes Amos Comenius und die Genese des modernen Europa*. Red. N. Kotowski, J. B. Lasek, Bayreuth – Prag 1992, 70-85. itt p. 83.
- ¹⁶ H. Lehman, *Zwei Spenerbriefe*, in: *Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte* 15 (1917), 163.
- ¹⁷ Az Ernst von Hessen-Rheinfelsnek írt Spener-levél német szövegét Blaufuß tanulmányából idézem: „Wie ich hie die freude nechts gehabt, daß ein gelehrter Socinianer aus Siebenbürgen, welchen die Unitarii auf ihre kosten 6. jahr auf Holländischen und Teutschen universitäten gehalten, um in allerley erudition sich noch zu üben, den sie auch eben nach hause zu ihrem professore ethices und logices berufften, durch die krafft göttlicher warheit überwunden sich zu uns bekennet. Welcherley exempel von gelehrten Socinianern etwa rarer sind, alß von uns gezeigt werden können.”
- ¹⁸ Ezek alapján tanulmány készül, ezért a Blaufuß szívességéből megismert, eddig publikálatlan adatokat csak két esetben említem.
- ¹⁹ J. Olearius (praes.), Chr. S. Martini, *Disputatio inauguralis, Problema Theol.: An Socinianus...ad nostram Ecclesiam veniens sit baptizandus? Lipsiae 1688*.
- ²⁰ Az üdvözlő verseket azonban már lipcsei tanárok és ifjú teológusok írták: L. Joachimus Fellerus, Acad. Bibliothecar., h. t. tertium RECTOR, Johannes Olearius, Facult. Theol. h. t. Decanus, Val. Alberti, Consistorialis (aki nem hagyja ki a Regenius – regenitus szójátékot), Augustus Pfeiffer, L. A. Rechenberg, s még három teológus. Végül J. Benedictus Carpozov professzor személyes hangú bevezető ajánlása „Paulo (qvondam Michaeli) Rhegenio” szól az egyházon kívül született tanítványának a pestilentissimus szociniánus szekta által megfertőzött Erdélyből Drezdába, „ad nos” érkezéséről.
- ²¹ A hivatkozások áttekintése se lesz érdektelen: olyan szerzőket is fontosnak tart és idéz, akiket a fent idézett névsorban nem említ (Chr. Ostorodius német nyelvű katekizmusát pl. többször). Egy helyen a nagyobbik rakóvi káté kolozsvári iskolai használatára emlékezik: „In Institutionibus autem Religionis Christianae Majoribus, quae publice in Gymnasio Major. Claud. leguntur...” p. 63.

- ²² Alább idézem majd Tordai Zádort, aki – ha túloz is Rhegenius „teológiaellenessége” kiemelésekor – föltétlenül helyesen állapítja meg, hogy a felekezeti és teológiai szempontok mellőzésében igen messzire megy, és különbözik minden más erdélyi és partiumi Descartes-követőtől.
- ²³ Ld. a 17. jegyzetben közölt német szöveget.
- ²⁴ Legterjedelmesebb és legönállóbb műve, a Specimen ajánlását „Lipsiae, e musaeo meo 1689 die 20. Febr. st. v.” datálja; az egyszerű diákszallást nem volt szokás így jelölni.
- ²⁵ *Discussio praecipuanum dogmatum socinianorum circa redemptionem nostram per Christum factam, in qua praecipuae controversiae inter sanae religioni Christianorum addictos et socinianos circa peccatum originale, personam et officia Christi... pertractantur ... per Paul. Michael Rhegenium. Lipsiae 1692.* (RMK III. Pótlások 6998. A cím eltér az első kiadástól, de a szöveg (bár részben újrasedték) szinte teljesen ugyanaz.)
- ²⁶ A főbb életrajzi adatokat Gál Kelemen, *A kolozsvári unitárius kollégium története (1553-1900)*, Kolozsvár 1935. c. könyvében is megtaláljuk.
- ²⁷ Kis (Deák) György 1737-ben a cenzúrát kijátszva nyomtatta ki titokban a Clauberg művet Tótfalusi Kis elrejtett betűkészletével: „...fenn a theca mellett való házacszában continuáltatták ez eltett tipográfiaival, György deák nevezetű tipográfus által... a Claubergius Logica-ját is.” in: *Erdélyi fények. Misztótfalusi Kis Miklós öröksége. Jegyzetekkel közléstesi Jakó Zsigmond.* Bukarest 1972, 403, 486. A cím: *Joannes Claubergius Logica contracta. Editio nova et accurata. Claudiopoli, 1737. Reperitur apud Georgium Deák, bibliopolum.*
- ²⁸ Tordai Zádor, *A magyar karteziánizmus történetének vázlata*, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 6 (1962) 54-79.
- ²⁹ Ezeket majdnem mindig főműve aktuális paragrafusaiából veszik: *Specimen Logicae Cartesianae seu Modus Philosophandi ubi certa Cartesianorum veritatem inveniendi via ostenditur et quibusdam novae Introductionis in Philosophiam aulicam veritas paucis expenditur.* (Clauberg nevének genitivusba tett alakjával kezdődik a cím, aminek abszurditását már a kortársak is szóvátették, hiszen a címben is említett Thomasius-mű, a híres *Udvari filozófia* csak néhány héttel az ajánlás kelte előtt jelent meg. Az ifjú erdélyi szerző nemcsak az első jelentékeny német karteziánus iránti tiszteletből emeli ki zavart okozóan Clauberg nevét, hanem óvatosságból is, talán azt remélte, így kevésbé kerül a várható vihar középpontjába.)
- ³⁰ Turóczi-Trostler J., *Magyar cartesianusok*, Minerva (1933) 20-68, itt 51-55.
- ³¹ H. Dreizel, *Zur Entwicklung und Eigenart der „eklektischen Philosophie“*, *Zeitschrift für Historische Forschung* 18 (1991) 281-342. (121. jegyzetben a Rhegeniust pseudonymnek tartja) – M. Albrecht, *Eklektik: eine Begriffsgeschichte mit Hinweise auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 286-287, 407. Utóbbi idézi futólag Rhegeniust is, akit elmarasztal túlzó eklektika-ellenes, elfogult Descartes-követése, s de Raey hivatkozás nélküli átvétele miatt. Mindketten elemzik Thomasius elkülönülését a korai újkori eklektika fő vonalától.
- ³² Különösen élesen, mert „in der Seitenbeleuchtung von der französischen Frühaufklärung her gesehen” írja ezt le Pierre Bayle hasonló céllal indult vállalkozásával összevetve H. Jaumann, *Frühe Aufklärung als historische Kritik c. tanulmányában*, in *Frühaufklärung*, hrsg. v. S. Neumeister, München 1994. 156-162.
- ³³ B. Zolnai, *Über Frühaufklärung in Ungarn*, in *E.W. von Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa.* Hrsg. E. Winter. Berlin 1960. (Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas 2.) 154-176, itt 166-170.

- ³⁴ G. Gawlik, *Thomasius und die Denkfreiheit*, in *Christian Thomasius: 1655-1728; Interpretationen zu Werk und Wirkung*. Hrsg. W. Schneiders. Hamburg 1989. 256-273, itt 266. Gawlik ezen kívül a Thomasius által meghirdetett jelentékeny érvényű gondolatszabadság fölfüggesztése egyik eseteként mutatja be részletesen az inszinuációt. – Tschirnhaus válaszáának kéziratát J. P. Wurtz publikálta: *Studia Leibnitiana* (15) 1983, 149-204.
- ³⁵ „...wenn das nachfolgende Seculum so fort fahren wird in Phisicis, wie bei diesem die Mathesis... die Schulen würden der Jugend ein recht ludus oder Spiel werden... die Nachwelt werde große Sachen erfahren” olvashatjuk a *Gründliche Anleitung zu nützlichen Wissenschaften...* 1700-1708 közti jórészt anonym ill. kezdőbetűkkel jelölt kiadásában, melyekből több is megtalálható a Franckesche Stiftungen könyvtára 75 F 2 jelzetű kolligátumában.
- ³⁶ *Discursus et Dubia in Christiani Thomasi Introductionem ad Philosophiam aulicam. Ratisbonae* [Thomasius visszavágása szerint=Frankfurt an der Oder] 1691.
- ³⁷ Ld. G. Stiehler, *Leibniz und Gabriel Wagner*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (1956), 271-279.
- ³⁸ M. Albrecht (27. jegyz. idézett könyve 409-413.) érdekesen mutatja be Thomasius 1693-ban kezdődött megtérését. Ettől fogva azt tarja a mester, hogy a Biblián kívül, így világi tudósoktól nem lehet fizikát tanulni.
- ³⁹ *Prüfung des Versuchs vom Wesen des Geistes/ den Chr. Thomas/ Prof. in Halle/ 1699./ an Tag gegeben. H. n. 1707. p. 80:* „... Ich will ihm hier... rathen: daß er sich der Naturkundigung/ als dazu er nicht geschaffen ist/ enthalte/ sie hohen Köpfen überlasse.”
- ⁴⁰ Bruckert az *Allgemeine Deutsche Biographie* nyomán (40. kötet 499.) idézem.
- ⁴¹ Így H. Jaumann vélekedik: W. Killy, *Literatur Lexikon*, 12. köt., Gütersloh/München 1992. 88.
- ⁴² Ezt megkönnyítheti az utóbbi szerző reneszánsza, különösen összes munkáinak készülő kiadása. – Azért is emlegetik őket együtt mindmáig, mert a német előfelvilágosodás atyjaként tisztelt Thomasiust igen kevesen bírálták nem-konzervatív oldalról. (Valóban progresszív volt kiállása az anyanyelv tudományos használatáért vagy az akadémiai pedantéria s főleg a boszorkányüldözés elleni föllépése.
- ⁴³ Az 1719-ben Halléban megjelent „fünft und correctere Auflage”-hez is csatolja az előszót „in welcher ...deutlicher erkläret die Ursachen anzeigt/ warum er dem Autori Speciminis Logicae Claubergianae nicht antworten werde.”

DESCARTES-RECEPCIÓ A KÁRPÁT-MEDENCE OLVASMÁNYTÖRTÉNETI FORRÁSAINAK TÜKRÉBEN

1660–1740

MONOK István.....

Turóczi-Trostler József¹ és Tordai Zádor² tanulmányai a Kárpát-medencebéli Descartes-recepciót érthető módon Descartes tanítása tartalmi oldaláról közelítetik meg. Számbavették a szóba jöhető források jelentős csoportjait. Elsőként rögtön a peregrinatio academica forrásait, tehát kutatták azt, hogy ki, mikor, melyik professzornál disputált teológiából vagy filozófiából a németalföldi egyetemeken, esetleges kitekintéssel néhány nagyobb németországi universitasra. Figyelmük ezen túl kiterjedt egyes nagyobb magyar szellemi teljesítmények vizsgálatára, így Apáti Madár Miklós, Apáczai Csere János stb. munkáira. Ez utóbbi szerzők által kiadott művek tartalmi vizsgálata, a citált szerzők és művek körének elemzése árnyalta tovább azt a képet, amelyet a külföldi egyetemjárás adataiból felépítettek.

A magyar szakirodalomban nincsen ugyan nyoma, de Descartes levelezésének kiadása óta ismert a tény, hogy I. Rákóczi György fiának, Zsigmondnak felesége, pfalzi Henrietta, illetve ennek családja szoros kapcsolatban állt Descartes-tal, aki Henrietta súlyos betegségéről – amely korai halálát is okozta – gyakran érdeklődött a sárospataki házasságkötés előtt.

Nem tudunk azonban arról, hogy a francia filozófusnak e kapcsolata mentén magyarországi ismeretségi köre alakult volna ki.

Anélkül tehát, hogy bármelyik eddig említett forráscsoport vizsgálatának alapkutatási szintű feltártságáról beszélhetnénk, az eddig kézbevehető szakirodalom felsorolja azokat a neveket – úgy a külföldieket, mint a magyarországiakat értve –, akiknek tevékenységét, műveik magyarországi elterjedtségét vizsgálva minden bizonnyal közelebb juthatunk a kartéziánus recepciótörténet megírásához. Az alább bemutatandó vizsgálatunkban mi is ezeknek a szerzőknek elterjedtségét vizsgáltuk a Kárpát-medence területéről fennmaradt levél- és kéziratári olvasmánytörténeti forrásokban. A Descartes-előfutárok, a Descartes-követők, illetve a Descartes-szimpatizánsok közül: Ruard Andala, Tobias Andreae, Jan de Bruyn, Franciscus Burmann, Johannes Clauberg, Arnold Geulincx, Adrian Heereboord, Abraham Heydanus, Daniel Lipstorprius, Marin Mersenne, Johannes Andreas Petermann, Petrus Poiret, Samuel Puffendorf, Jan de Raey, Henricus Regius, Henri Renieri, Hermann Alexander Roell, Ebenhard Schmelling, Johann Christian Schotanus, Johann Sperlette, Johann Christopher Sturm, Ehrenfield Walter von Tschirnhaus, Burcher de Volder, Jan van der Waeyen, Erhard Weigel, Christoph Wittichius. A Descartes-ellenzők közül pedig: Petrus David Huet, Samuel Maresius, Johann Adam Osiander, Jacobus Revius, Christian Thomasius, Jacobus Triglandius, Gisbertus Voetius.

* * *

Az elmúlt 15 év olvasmánytörténeti forrásfeltáró munkája³ már lehetővé teszi számunkra azt, hogy a Turóczi-Trostler által még csak az érdekesség szintjén említett korabeli könyvjegyzéken való előfordulások⁴ vizsgálatában előbbre jussunk. A XVII–XVIII. század fordulójáról (1660–1740) kezünkben lévő közel 600 könyvjegyzék⁵ első lépésben statisztikai számbavétele is szolgál némi tanulsággal.

Engedjenek meg néhány előzetes megjegyzést azzal kapcsolatban, hogy az olvasmánytörténeti kutatások mai állása szerint milyen alapvető problémákat kell tisztázni, mielőtt e könyvjegyzék-tömegben egyes szerzők előfordulási gyakoriságát vizsgálnánk.

A vizsgálat kiterjedhet a jelzett időkorben a teljes Kárpát-medencére, valamennyi szociális rétegre, vallási csoportra, hiszen a források eloszlása apró egyenetlenségektől eltekintve lehetővé teszi ezt. Összehasonlítható tehát az erdélyi protestáns akadémia értelmiség olvasmányanyaga a magyarországi részek bármely területén élt kollégáikéval, vagy más felekezetekhez tartozókéval is. Ez utóbbi szempont, pontosan azért, mert összhangba állítható a külföldi egyetemjárás adatai szolgáltatata tanulságokkal, kiemelten szerepel vizsgálatunkban.

A másik előzetes megjegyzésünk arra vonatkozik, hogy a mostani elemzésbe is bevituk az intézményi könyvtárak katalógusait is. Általában a szellemi áramlatok recepciója szempontjából a magyarországi, de a külföldi szakirodalom is szívesen korlátozza vizsgálatát a magánkönyvtárakra. Még ebben az esetben is az első kérdés az, hogy olvasta-e a tulaj-

donos a könyveit. Sokkal inkább felvetődik az intézményi (iskolai, rendi, városi stb.) könyvtárakkal kapcsolatban a használói kör meghatározhatatlanságának a kérdése. A Kárpát-medence lakóinak könyvgyűjtési és könyvolvasási szokásait vizsgálva azonban mindenképpen fontos kiemelni azt, hogy az intézményi könyvtárak – és ide értem most a részleges nyilvánossággal bíró főúri udvari könyvtárakat is – szerepe egyes szellemi áramlatok terjesztésében a XVIII. század közepéig biztosan jelentősebb, mint a kortárs nyugat-európai hasonló típusú bibliotékáké. Az itteni értelmiségi, de a főúri könyvtár tulajdonosa sem volt abban a helyzetben a beszerzés forrásait tekintve, hogy pusztán anyagi kérdés lehetett volna egy-egy könyv megvásárlása, vagy éppen mellőzése. A beszerzés egyik fő forrása a peregrinus diák által felkeresett külföldi egyetem volt, így az e módon gyarapított intézményi könyvtár is egyrészt (sokszor nagyobbra) a peregrináló alumnus ízlése szerint állt össze.

Az intézményi könyvtár katalógusa egy másik szempontból is fontos forrás lehet. Az egymást követő leltárak, új katalógus összeállítása lehetővé teszi a könyvanyag változásának, vagy szándékos változtatásának vizsgálatát. Ez utóbbi állítás igazolására rögtön egy, a Descartes-recepció szempontjából érdekes példát említenék: a nagyenyedi Kollégium az alapítás (1662) után részben a gyulafehérvári kollégiumi könyvtár maradványaiból, a fejedelmi adományra alapozott vásárlásból és magánkönyvtárak beolvasztásából (Ölyvesi, Csernátóni) építette könyvtárát. A beszerzett és megkapott könyvanyag szükségképpen heterogén, nem volt mód előzetes válogatásra, tartalmi vizsgálatra, s tegyük hozzá, a század közepén ilyen szándékról nem is tudunk.

A XVIII. század eleji állományrevízió a kollégium részéről úgy történt, hogy az 1679–1680-as jegyzékek margóján tüntették fel egyes könyvek meglétét vagy eltűntét, esetleg kiemelését(?). Másutt már említettem,⁶ hogy az angol teológusok (részben angol nyelvű) művei mellett sorra ott találjuk a „deest” megjegyzést, de így van ez részben az amúgy Enyeden ritka Descartes-tal és Franciscus Burmann-nal is. Burmann, akinek 16 magyarországi szakdolgozója volt, ott szerepel Ölyvesi Balázs könyvei között 1676-ban, és Teleki Jankó iskolai könyvei közt is. Lehet persze, hogy a század végére elveszett a könyvtárból, lehet azonban az is, hogy a századfordulóra bezárkózó ortodox egyházi és kollégiumi vezetés szándékolt könyvtártisztításáról van szó.

A továbbiakban – anélkül, hogy az egyes kartézianus vagy Descartes-ellenes munkák előfordulásait felsorolnám – a vizsgálat néhány eddigi tanulságára mutatnék rá.

Descartes „előőrséből” (ahogy Trostler József mondja) Marin Mersenne egyedül az 1679-es nagyenyedi kollégiumi jegyzéken szerepel, illetve még egy matematikai munkája Esterházy Pál fraknoi gyűjteményében. Jelenléte inkább érdekesség, mint számottevő. Részben már tudatosabb használatot lehet feltételezni azoknál a tulajdonosoknál, akiknél Henricus Regius (Le Roi) munkái szerepelnek, de még az esetében sem lehet ezt a jelenlétet úgy említeni, mint a kartézianizmus feltűnését. Zrínyi Miklósnál éppúgy nem, mint Szirmay Andrásnál, vagy a kálvinista lelkész Verestói L. Pálnál.

Cartesius maga számos munkájával (*Principia*, *Tractatus de homine*, *Meditationes*, *Opera*) szerepel a jegyzékeken. Erdélyben ott van minden századvégi főúri könyvtár polcain (Bethlen Elek, mindkét Apafi, Teleki Pál, Teleki Sándor) és a kálvinista egyház vezető egyéniségei bibliotékájának is része – ifj. Geleji Katona István, Tofeus Mihály, Borosnyai Lukács János, Kaposi Sámuel, Csernátoni Gajdó Dániel, Nádudvari Sámuel. Ugyanígy nem hiányoznak e művek a humanista képzettségű Michael Halicius könyvei közül sem.

Descartes erdélyi jelenléte szinte magától értetődőnek mondható. Érdekes jelenség azonban az, hogy Cartesius, de Hermann Alexander Röell, vagy akár a már említett Franciscus Burmann is alig szerepelnek az erdélyi református kollégiumok könyvtárkatalogusain. Hangsúlyos ugyanakkor a jelenlétük a magánkönyvtárakban. Ez a jelenség analóg azzal, amit a lutheránus ortodoxia és a filippizmus kapcsán a szász evangélikus egyházhoz tartozó lelkészekkel és a gyülekezetek tagjaival kapcsolatban figyeltünk meg.⁷ Ott Philipp Melanchthonnak és tanítványainak előfordulási gyakoriságát vizsgáltuk, s megfigyeltük azt, hogy az egyház vezetői, lelkészei naprakészen receptálták a szász filippizmus valamennyi gondolatát, ugyanakkor a gyülekezetek olvasmányanyaga ortodox lutheránusnak mondható. Mintha az egyház a megismert, de a gyülekezetek egységét esetlegesen megbontható eszmék terjedését fékezni próbálta volna.

A Descartes-ellenes tábor egységes eloszlásúnak mondható úgy a magán-, mint az intézményi könyvtárakban: Gisbertus Voetius és Samuel Maresius mindenütt jelen van és Peter David Huet sem ritka.

A kartézianizmust teológiai és filozófiai oldalról támogató kisebb szerzők jelenléte is inkább a magánkönyvtárak jellemzője. Johann Clauberg, Ruard Andala, Arnold Geulincx, Adrian Heereboord, Daniel Lipstorprius, Petrus Poirer, Jan van der Waeyen vagy éppen Christoph Wittichius szinte egyenletes eloszlásban a már említett főúri és lelkészi könyvtárakban vannak jelen.

Az erdélyi Descartes-recepció szempontjából különösen fontos a gerneszegi Teleki-könyvtár vizsgálata, márcsak ennek jelentős hatása miatt is. Az erdélyi (és főleg a protestáns erdélyi) főúri udvarok ugyanis rákényszerültek arra, hogy kisebb anyagi erejükkel többet vállaljanak szűkebb környezetük olvasmányműveltségének ápolásából, mint a kortárs nyugat-európaiak, vagy akár magyarországiak; udvar-funkciójuk, a XVI-XVII. századi értelemben tovább megmaradt. Konkrétan ez azt is jelentette a Teleki-könyvtár esetében, hogy azok a diákok, akik a család támogatásával váltak lelkésszé, vagy tanárrá, hosszabb ideig az udvar környezetében maradtak. A család birtokain helyezkedtek el, a főúr könyvtárát látogathatták, sőt, mint azt számos forrás dokumentálja, kölcsönözhettek is. A könyvtár szellemi áramlatokat közvetítő ereje így azokat is elérte, akiknek nem volt anyagi erejük ahhoz, hogy saját, korszerű kézikönyvtárat gyűjtsenek össze, s gyarapítsák azt folyamatosan.

Kaposi Sámuel a korban monumentálisnak mondható könyvtára mellett Détsei János, Csernátoni Gajdó Dániel és már a XVIII. század közepén Nádudvari Sámuel büszkélkedhetett azzal, hogy a Descartes-recepció első és második vonalbeli képviselőinek művei is ott voltak polcaikon.

Sajnálatos módon az erdélyi unitárius értelmiség olvasmányműveltségének jegyzékszerű forrásai csak nagyon kis számban maradtak ránk. Így sem a töredék kollégiumi könyvtárjegyzék, sem a kisebb magánkönyvtárak nem elemezhetőek Cartesius szellemi hatása szempontjából.

Még egy erdélyi, illetve már az egész Kárpát-medencére általánosan is igaznak mondható megállapítás: a XVIII. század első harmada végére a német Descartes-közvetítők, főként Samuel Puffendorff gyakorisága megnő. A felvilágosodás magyarországi recepciótörténetében jól ismert jelenség – a német kultúra szűrője – tehát Descartes-tal kapcsolatosan is regisztrálható.

A magyarországi Descartes-recepció jelentős részben másként alakult, mint az erdélyi. A Tiszáninneni és a Tizántúli Református Egyházkerület könyvtár- és olvasmányműveltségére vonatkozóan meglehetősen gazdag forrásanyag maradt ránk, a többi kálvinista egyházkerületből azonban csaknem semmi. A debreceni Apáti Madár Miklós a magyarországi kartézianizmus kulcsfigurája, életműve alaposabb elemzést is érdemelne. Az eltérések a két magyarországi és az erdélyi egyházkerület Descartes-recepciójában láthatóan jól követik azokat az eltéréseket, amelyek az egyes területekről származó peregrinus diákok egyetemválasztásában is mutatkoznak. A kálvini ortodoxia magyarországi központjából a diákok többsége vagy az ortodox németalföldi tanároktól, vagy a svájci képzőhelyek professzoraitól tanult inkább. A Sárospatakról indulók már sokkal több helyre eljutottak, sokan közülük a közelebbi német lutheránus egyetemeken tanultak hosszabb-rövidebb ideig.

Ennek megfelelően a debreceni kollégiumi könyvjegyzékeken Descartes alapművei mellett néhány első vonalbeli szerzőtárs munkái találhatók meg, s nagy számban a Descartes-ellenzőké. A magyarországi viszonylatban kétségtelenül gazdag könyvtár anyaga érthető módon az ortodox kálvinista szellemi áramlatok kincsestára volt. Más gondolatok képviselői az előkelő „Opera omnia” kiadást megvárva, ennek megfelelően megkésetten kerültek a polcokra, használatukra vonatkozóan nincsenek források. A Tizántúli Egyházkerület más kollégiumai (Szatmár, Nagybánya, Zilah) közel sem tudhattak ilyen gazdag bibliotékát magukénak, a kartézianus szerzők pedig csak a megvásárolt nagyobb hagyatékokkal kerülhetek volna a könyvtárba. Ez azonban esetleges volt, s ha volt is a kollégiumban olyan egyéniség – mint Nagybánán Eszéki István volt –, akinek a könyvtár rendszeres fejlesztésére gondja volt, elsősorban az oktatásban közvetlenül használt kötetek beszerzését kellett megszerveznie. A sárospataki gyűjtemény több szempontból nyitottabb, könyvanyaga heterogénebb volt, mint a debreceni, de a könyvtár története a Descartes-recepció kezdeti szakaszában túlságosan viharos ahhoz, hogy bárki is a friss szellemi áramlatok könyvanyagának beszerzését tarthatta volna fő gondjának. Ez a könyvtár a vizsgált 1660–1740 közti időszakban többször cserélt gazdát, menekült Erdélybe, majd hazatérte után Kassára. A Rákóczi Szabadságharc után gyakorlatilag újra kellett alapítani.

A magyarországi kálvinista gyűjteményekben René Descartes és követői tehát nem tudtak olyan mértékig elterjedni, mint Erdélyben még akkor sem, ha a már többször említett

Apáti Madár Miklós töredék könyvjegyzékei, megjelent munkái egyértelműen szólnak a könyvjegyzékek alapján kialakítható kép egyoldalúsága ellen.

A lutheránus értelmiség számára a XVII–XVIII. század fordulóján a modern szellemi áramlatot éppen a teológiai gondolkodás megújításának egy másik, éppen nem racionális módja jelentette, nevesen a hallei pietizmus. A gyülekezetek és a lelkészek maguk is létükben érezhették magukat veszélyeztetve, s így nem csoda, hogy csak a legkiválóbbak jutottak el odaig, hogy a jövő számára intézményi könyvtárat alapítsanak, vagy éppen polihisztor-ként az európai szellemi áramlatok teljes tablóját reprezentáló nagyobb bibliotékát gyűjthessenek. A soproni Matthias Langról és Bél Mátyásról tudjuk tehát elmondani azt, hogy a kartézianizmus számos szerzőjének, de ezen gondolatok ellenzőinek műveit is megszerezték könyvtáruk számára. A nagyszámú lutheránus polgárság köréből azonban csak kevesek – néhány orvos, vagy jogász – szerezte meg magának a fentiekben felsorolt szerzők egy-egy munkáját.

Ugyancsak szinte az ismeretlenségig hiányoznak e művek a katolikus gyűjtemények polcairól. A plébániai kis gyűjtemények a szerkönyvekre és egy-két prédikációs könyvre korlátozódtak, a szerzetesrendek közül pedig csak néhány jezsuita könyvtárban fordulnak elő a vizsgált nevek, illetőleg az ellenük írott egy-egy munka.

A XVII–XVIII. század fordulójának magyarországi arisztokratáinak könyvgyűjtési szokásai már jelentősen közelítettek a nyugat-európai nemességéhez, tehát egyre inkább szakítanak azzal a hagyománnyal, hogy a birtokaikon élő papok, lelkészek, tanárok igényeit is kielégítő teológia- és egyházi élet-orientált könyvtárakat építsenek. Nem jelenti ez azt, hogy nem fordul elő Descartes, vagy más említett szerző műve ezekben a könyvtárakban, de aktív Descartes-recepcióról nem beszélhetünk még abban az értelemben sem, ahogy azt az erdélyi Teleki-könyvtár esetében láttuk.

Jegyzetek

¹Turóczi-Trostler József: Magyar cartesianusok. In: Magyar irodalom – Világirodalom. Tanulmányok. I. kötet. Bp., 1961. 173–216.

²Tordai, Zádor: Esquisse de l'histoire du cartésianisme en Hongrie. In: Études sur Descartes. Studia Philosophica. Vol. 6. Bp., 1964. 135–168.

³Monok István: A könyv- és könyvtártörténeti kutatások helyzete és finanszírozása. A szegedi könyvtörténeti kutatások 1980–1995. (Esettanulmány). Könyvtári Figyelő, 1996/1. 23–29.

⁴Turóczi-Trostler József i. m. 180.

⁵A tanulmányban említett könyvjegyzékek kiadásainak felsorolását lásd a közlemény végén. Az egyes szerzők előfordulásainak felderítésében Zvara Edina volt segítségemre. Munkáját e helyen is megköszönöm.

⁶Monok István: Beszterce és Sopron. Egy erdélyi és egy nyugat-magyarországi város olvasmányai a XVI–XVII. században. = De la umanism – La luminism. Sub redactia Ion Chiorean. Targu Mures, 1994. [1995] 29–42.

⁷Monok István: Ortodoxia és humanitás. Iskolakultúra, 1996/9. 28–33.

A TANULMÁNYBAN EMLÍTETT KÖNYVJEGYZÉKEK KIADÁSAI:

Adattár XVI-XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez

Sorozatszerkesztő: Keserű Bálint

11. A magyar könyvkultúra múltjából. Iványi Béla cikkei és gyűjtése. (Sajtó alá rend., függelék: Herner János, Monok István.) Szeged, 1983. 645 p.
12. A Dernschwam-könyvtár. Egy magyarországi humanista könyvjegyzéke. (Kísérőtanulmánnyal közreadja: Berlász Jenő. Sajtó alá rend., mutató: Keveházi Katalin, Monok István. Munkatárs: Varga András.) Szeged, 1984. 343 p.
- 12/2. A Zsámboky-könyvtár katalógusa (1587) Gulyás Pál olvasatában. Szerk. Monok István. Bev. Ötvös Péter. Bibliográfia: Varga András. Szeged, 1992. 281 p.
- 12/3. A Dudith-könyvtár. Részleges rekonstrukció. Összeáll. és az előszót írta: Jankovics József, Monok István. Szeged, 1993. 207 p.
13. Magyarországi magánkönyvtárak. I. (1533-1657). Sajtó alá rend. Varga András. Bp.-Szeged, 1986. IX, 259 p.
- 13/2. Magyarországi magánkönyvtárak. II. (1580-1721). Sajtó alá rend. Farkas Gábor, Katona Tünde, Latzkovits Miklós, Varga András. (Szerk. Monok István.) Szeged, 1992. VII, 329 p.
- 13/3. Magyarországi magánkönyvtárak. III. Besztercebánya, Körmöcbánya, Selmecbánya. (előkészületben, sajtó alá rendezi Viliam Cicaj, Monok István.)
- 13/4. Magyarországi magánkönyvtárak. IV. Pótlások. (tervben)
14. Partiumi könyvesházak. 1623-1730. (Sárospatak, Debrecen, Szatmár, Nagybánya, Zilah). Sajtó alá rend. Fekete Csaba, Kulcsár György, Monok István, Varga András. (A kötetet és a mutatókat összeáll. Monok István, Varga András.) Bp.-Szeged, 1988. 588 p.
15. Kassa város olvasmányai. 1562-1731. Sajtó alá rend. Gácsi Hedvig, Farkas Gábor, Keveházi Katalin, Lázár István Dávid, Monok István, Németh Noémi. (Mutató: Farkas Gábor, Varga András. Szerk. Monok István.) Szeged, 1990, XII, 226 p.
- 16/1. Erdélyi könyvesházak I. Jakó Klára: Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója (1579-1604). (Szerk. Monok István.) Szeged, 1991. 171 p.
- 16/2. Erdélyi könyvesházak II. Kolozsvár, Marosvásárhely, Nagyerőd, Szászváros, Székelyudvarhely. Jakó Zsigmond anyaggyűjtésének felhasználásával sajtó alá rend. Monok István, Németh Noémi, Tonk Sándor. Mutató: Farkas Gábor, Varga András. Szerk. Monok István. Szeged, 1991. X, 246 p.
- 16/3. Erdélyi könyvesházak III. 1563-1757. A Bethlen-család és környezete. Az Apafi-család és környezete. A Teleki-család és környezete. Vegyes források. Sajtó alá rend. Monok István, Németh Noémi, Varga András. Szerk. Monok István. Szeged, 1994. [1995] XVI, 375 p.

- 16/4. Erdélyi könyvesházak IV. Csíksomlyó. (előkészületben)
- 16/5. Erdélyi könyvesházak V. Beszterce, Brassó, Nagyszeben, Segesvár. (előkészületben)
- 17/1. Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig. I. Kassa, Pozsony, Sárospatak, Túróc, Ungvár. Sajtó alá rend. Farkas Gábor, Monok István, Pozsár Annamária, Varga András. (Szerk. Monok István, Varga András). Szeged, 1990. 330 p.
- 17/2. Magyarországi jezsuita könyvtárak 1711-ig. II. Nagyszombat. Sajtó alá rend. Farkas Gábor. (előkészületben)
- 18/1. Lesestoffe in Westungarn I. Sopron (Ödenburg) 1535–1721. Hrsg. von Tibor Grüll, Katalin Keveházi, József László Kovács, István Monok, Péter Ötvös, Katalin G. Szende. Red. von István Monok, Péter Ötvös, Harald Prickler. Szeged, 1994. XI, 578 p.
- 18/2. Lesestoffe in Westungarn II. Forchtenstein (Fraknó), Eisenstadt (Kismarton), Güns (Kőszeg), Rust (Ruszt). Hrsg. von Tibor Grüll, Katalin Keveházi, Károly Kokas, István Monok, Péter Ötvös, Harald Prickler. Szeged, 1996. 312 p.
19. Intézményi gyűjtemények Magyarországon 1526–1750. (előkészületben)
20. Kumulatív index a 11–20. kötetekhez. (tervben)

Könyvtártörténeti Füzetek

Sorozatszerkesztő: Monok István

- I. Magángyűjtemények Magyarországon 1551-1721. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Font Zsuzsanna, Herner János, Kokas Károly, Monok István. Szerk. Monok István. Szeged, 1981. XXIX, 219 p.
- II. Magángyűjtemények Nyugat-Magyarországon 1555-1721. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Herner János, Keveházi Katalin, Kokas Károly, Monok István segítségével Bariska István, Kovács József László, Ötvös Péter, Tirnitz József. Szerk. Monok István. Szeged, 1982. XVIII, 161 p.
- III. Magángyűjtemények Magyarországon 1545-1721. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Herner János, Monok István. Szeged, 1983. XX, 171 p.
- IV. Magángyűjtemények a királyi Magyarországon és az Erdélyi fejedelemségben 1533-1721. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Font Zsuzsa, Herner János, Katona Tünde, Keveházi Katalin, Kiss Éva, Kokas Károly, Latzkovits Miklós, Monok István, Rideg László, Varga András. Szerk. Herner János, Monok István. Szeged, 1985. XVII, 190 p.
- V. Magyarországi magángyűjtemények 1561-1721. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Farkas Gábor, Gácsi Hedvig, Katona Tünde, Keveházi Katalin, Latzkovits Miklós, Monok István, Németh Noémi. Szerk. Monok István. Szeged, 1989. XIII, 149 p.
- VI. Intézményi gyűjtemények 1535-1721. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Farkas Gábor, Monok István, Németh Noémi. Szerk. Monok István. Szeged, 1989. XIX, 146 p.
- VII. Intézményi- és magángyűjtemények Magyarországon 1722-1750. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Monok István, Varga András. Szerk. Monok István. Szeged, 1990. XIV, 159 p.

- VIII. Intézményi- és magángyűjtemények Magyarországon 1535–1750. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Monok István, Zvara Edina. Szeged, 1996 (nyomdában)
- IX. Intézményi- és magángyűjtemények Magyarországon 1550–1750. Könyvjegyzékek bibliográfiája. Összeáll. Monok István, Viliam Cicaj, Zvara Edina. (előkészületben)

A Kárpát-medence koraújkori könyvtárai

-Bibliotheken im Karpatenbecken der frühen-Neuzeit -

Sorozatszerkesztő: Monok István

1. Monok István: A Rákóczi család könyvtárai 1588–1660. Szeged, 1996. LII, 285 p.

Sorozatokon kívüli kiadványaink

- Die Bibliothek Dernschwam. Bücherinventar eines Humanisten in Ungarn. Hrsg. von Jenő Berlász. Red. von. Katalin Keveházi, István Monok. Szeged, 1984. 303 p.
- Die Bibliothek Sambucus. Katalog. Nach der Abschrift von Pál Gulyás. Hrsg. von István Monok. Einleitung von Péter Ötvös. Bibliographie von András Varga. Szeged, 1992. 281 p.
- András Dudith's Library. A partial reconstruction. Compiled and with an introduction by József Jankovics, István Monok. Szeged, 1993. 207 p.
- A könyves kultúra. XV–XVII. század. I. Válogatás az angolszász szakirodalomból. Válogatta, jegyzeteket írta: Monok István, Szabó Enéh. Szeged, 1992. 287 p.
- A Bibliotheca Zriniana története és állománya. — History and Stock of the Bibliotheca Zriniana. Írták és összeáll. Hausner Gábor, Klaniczay Tibor, Kovács Sándor Iván, Monok István, Orlovsky Tibor. Szerk. Klaniczay Tibor. Bp., 1992. /Zrínyi Könyvtár 4./ 628 p.

A KÉSEI MAGYAR DESCARTES-RECEPCIÓ

LACZKÓ Sándor

A magyar karteziánusok XVII-XVIII. századi teljesítményét követően Descartes eszméinek magyarországi sorsa a XIX. században lényegesen másként alakult. A XVII-XVIII. századi magyar művelődéstörténetet és tudományos gondolkodást döntően befolyásolták és meghatározták Descartes tanai, a karteziánus és antikarteziánus eszmék beépültek a gondolkodásba. A formálódó magyar nyelvű filozófiai kultúrán belül a XIX. században viszont fokozatosan más prioritások kezdtek érvényesülni. A filozófia hazai művelése megváltozott körülmények és feltételek között működött tovább, új elvárások fogalmazódtak meg vele szemben. Descartes gondolatai már sokkal kevésbé hangsúlyosan voltak jelen, mint a megelőző századokban. Kant és Hegel tanai ugyan nem feltétlenül hatottak Descartes ellenében, ám megjelenésükkel közvetettebbé és áttételesebbé vált Descartes eszméinek hazai befolyása. Bár a magyarországi hegelianizmus egyértelműen a korábbi karteziánus előzményekre épült, a múlt század magyar nyelvű filozófiai vitáiban és publikációiban közvetlen Descartes-jelenlét alig-alig regisztrálható.

A XIX. század hazai filozófiai gondolkodásának a magyar nyelvű filozófiai kultúra megteremtése áll a homlokterében. Ez az igény a század társadalmi, gazdasági és kulturális modernizációs törekvéseinek természetes velejárója. A „*magyar nyelven filozófiát*” gondolata a XVIII. század végétől vált egyre erőteljesebb programmá. A gondolat egyik első megfogalmazója Benyák Bernárd volt, aki szerint a filozófia művelése terén „*a holt deák nyelvet fel kell váltani a magyarral*”.¹ A polgárosodási törekvésekkel összhangban ez a nyelvi- és kultúrateremtői program valósult meg a XIX. század végéig, s érdemes a folyamatról néhány szót ejteni.

A XIX. század első két harmadának hazai bölcselete nagyrészt Kant és Hegel nevében, gondolataik adaptációjával telt el. A kortársak legtöbbször véleménye szerint ugyanis a nevükben és általuk, vagy éppen velük vitázva lehet filozófiai kultúrát teremteni Magyarországon.² Ám a „filozófiai hátulmaradottságunk” okait megszüntetni kívánó fáradozások ellenére is csak fokozatosan alakult ki a magyar nyelvű filozófiai terminológia és szókészlet.³ Sokáig nem, vagy alig létezett filozófiai fordításirodalom, a klasszikus művek magyar nyelvű kiadása csak a század utolsó harmadában kezdődött el. Az „önálló” filozófiai kultúra megteremtésének akadályja volt az is, hogy nem volt a háttérben egy fejlett tudományos – ezen belül filozófiai – intézményrendszer, amelyre támaszkodni lehetett volna. Csak a XIX. század végére teremtdtek meg egy szervesebb magyar filozófiai kultúra előfeltételei és intézményes keretei, s ekkorra érett be egy művelt, európai látókörű, külföldön iskolázott filozófusi generáció is. Az 1880-as évektől önálló filozófiai periodikák jelentek meg, filozófiai társaskörök jöttek létre, s a tudományegyetemen is egyre nagyobb teret kapott – a neoskolasztikus teológiai befolyástól mentes – filozófia oktatása.⁴

Az első magyar nyelvű Descartes-kiadások is ezen folyamatoknak⁵ köszönhetnék létüket, így az *Értekezés a módszerről* című mű kiadásának is ez áll a háttérében.

* * *

Descartes hazai recepcióját vizsgálva látnunk kell, hogy más az, amikor tudós magyar peregrinusok döntően latin nyelven értekeznek Descartesról, s más az, amikor a XIX. század végén magyarul szólalnak meg gondolatai. Különbség van aközött, amikor pusztán peregrinusi közvetítésben jelenítődnek meg eszméi, s aközött, amikor művei magyar nyelvű fordításban szélesebb hazai olvasóközönséghez is eljutnak. Ami tehát döntően megkülönbözteti a kései, XIX. század végi hazai Descartes-recepciót a megelőző századokéitól, az a *bölcselet magyar nyelve*, illetve *Descartes néhány alapművének magyar nyelvű megjelenése*.

Az intézményes keretek megteremtése során a korszak magyar filozófusaiban tudatosulni kezdett a szomorú tény, hogy a filozófia világirodalmából, a bölcselet klasszikusaitól még szinte semmi sincs átültetve magyar nyelvre. A filozófiai könyvkiadás területén az 1881-ben Alexander Bernát és Bánóczi József szerkesztésében, az Akadémia anyagi támogatásával megjelenő *Filozófiai Írók Tára* című sorozat jelentette a korszakfordulót. A könyvsorozat létrehozásának eredeti célja, hogy a klasszikus filozófiai irodalom magyar nyelvű fordításköteivel terjessze a filozófiai műveltséget.⁶ A szerkesztők úgy gondolták, hogy a magyar filozófiai kultúra ügyét, a magyar filozófiai nyelv kialakulását leginkább az segítheti, ha klasszikus filozófiai műveket fordítanak magyar nyelvre. Mivel felfogásuk szerint a jelentős bölcseleti művei az emberiség közkincsét képezik, ezért sajnálatos, hogy magyar nyelvű fordításuk még nem kezdődött el, hiszen amelyik nemzeti kultúra nem merít belőlük, az önmagát károsítja meg. Vagyis az egyetemes filozófiai kultúrához való kapcsolódás egyik legalapvetőbb feltételét abban látták, hogy a bölcselet klasszikusainak gondolatai a hazai olvasóközönség előtt is ismertek legyenek. Így fontos feladatuknak tartották, hogy elkészítsék a

klasszikus művek magyar nyelvű fordításait, s ezeket – megfelelő szövegmagyarázatokkal ellátva – megjelentessék.

Alexander Bernát mindjárt Descartes műveinek a lefordítását tartotta a legfontosabbnak. Így a sorozat első köteteként, saját fordításában, a Franklin Társulat kiadásában megjelentette az *Értekezés a módszerről*, valamint *Elmélkedések a Metafizikáról* című műveket. Descartes két főművének ez az első, autentikusnak tekinthető magyar nyelvű kiadása.

* * *

Amennyiben elfogadjuk, hogy a kései magyar Descartes recepciónak a fordításiirodalom az elsődleges textusai, akkor ebben az esetben feltétlenül kései, de legalábbis megkésett hazai recepcióról kell beszélnünk. Az *Értekezés a módszerről* című mű megszületésétől számítva majd 250 évre volt szükség ahhoz, hogy magyar nyelven is megjelenhessen.

Alexander Bernát még ugyanabban az évben, a *Jeles Írók Tára* című sorozatban kiadta az *Értekezést* francia nyelven is, minden fejezethez külön magyarázatot fűzött magyarul, s a kötet végén biografikus és monografikus jellegű tanulmányokat is közölt Descartesról. Vagyis nem bízta a véletlenre Descartes gondolatainak magyar nyelvi közegbe való „beiktatását”. Lefordította és megjelentette két alapművét, ezzel terminológiát teremtett, kiadta az *Értekezést* franciául, magyarázatokkal látta el, sőt Descartes életéről és műveiről szóló tanulmányok közlésével segítette a magyar olvasók tájékozódását. Mindezt egy éven belül, 1881-ben.

Ha Descartes magyar recepcióját 1881 után is nyomon kívánjuk követni, akkor furcsa, ellentmondásos folyamatnak lehetünk tanúi. Elkezdődött műveinek magyar nyelvű kiadása,⁷ de Descartes – róla szóló publikációkban is regisztrálható módon – közvetlenül alig volt jelen a századforduló körüli időszak magyar filozófiai életében. Gondolatai áttételes – más gondolati áramlatok megjelenítésében – természetesen jelen voltak, de filozófiai „alapkutatás” szintjén érdemben alig foglalkoztak vele. A bibliográfiai adatok áttekintéséből kiderül, hogy meglepően szegényes a korszak magyar nyelvű Descartes-irodalma, alig-alig született színvonalas publikáció róla.⁸

Mi lehetett ennek az oka? Részletes elemzés nélkül is megállapíthatjuk, hogy a magyar nyelvű filozófiai kultúra a jelzett időszakban nagyrészt önmaga megteremtésével volt elfoglalva. Az elmaradottságát megszüntetni szándékozó program pedig alapvetően német filozófiai orientáltságú volt. A századforduló évtizedeiben kitüntetett jelentőséggel bíró neokantiánus, pozitivistá, nietscheiánus és/vagy neoskolasztikus filozófiai irányzatok és gondolatok hangsúlyos hazai megjelenése és befolyása pedig esetlegessé tették azt, hogy mi jelenik meg Descartesról, illetve gondolataiból magyar nyelven. Ami viszont megjelent, sajnos azon tanulmányok többsége sem volt túl magas színvonalú, jobbára Descartes gondolatait bíralták, mélyebb elemzésekbe alig bocsátkoztak. Elegendő itt egyetlen példát említenünk. Descartes születésének 300. évfordulója alkalmából – 1896-ban – mindössze négy tanulmány jelent meg a hazai szakmai lapokban, s ezekből is három a filozófus gondolatainak időszerűtlenségét hangoztatta, illetve alapvető, sőt „végzetes” tévedéseit kárhoztatta.

Kozáry Gyula *Descartes és Szent Tamás bölcselete* című mintegy 160 oldalas értekezésében egyenesen úgy summázott, hogy Descartes a múlté, s Tamásé a jövő. Szerinte Descartes racionalizmusa meghaladott, s csakis a Szent Tamás értelmében vett észfogalomnak, a hit óvatos racionalizálásának van létjogosultsága. Az elmúlt századok „bűnei” a ráció önhittségére vezethetők vissza, ideje hát kijózanodni és visszatérni Tamáshoz.⁹

* * *

Descartes alapműveinek kiadása terén azonban mára utolérte magát a magyar filozófiai kultúra. 1996 őszén látott napvilágot *A filozófia alapelvei* című mű, s ezzel Descartes minden fontos műve autentikus magyar fordításban is elérhetővé vált. Így az alapvető Descartes-korpusz ismeretében a magyar olvasó is felteheti a kérdést, ami Descartes születésének 400. évfordulóján az egész európai kultúra kurrens kérdése lehet. Nevezetesen, hogy mit jelent számunkra a kartezianus örökség az ezredforduló küszöbén?

Jegyzetek

¹ Benyák Bernát (1745-1829) a pesti piarista líceumban magyar nyelven oktatta a filozófiát, s tervezetet is készített a filozófia magyar nyelvű oktatásáról, illetve önálló filozófiai művet is alkotott *Egész logikából és oktatófilozófiából válogatott tizikkek* címmel 1777-ben.

² A magyar filozófiai kultúra ügye a XIX. század harmincas éveitől a Hegel körül kibontakozó viták során fejlődött tovább. A hegelisták (Tarczy Lajos, Warya János) és az „egyezményes filozófia” képviselői (Szontagh Gusztáv, Hetényi János) között kibontakozó vita háttérében az a gyakorlati és elméleti motívum állt, hogy a különböző gondolatok mennyire szolgálhatják a nemzeti reformtörekvéseket.

³ A magyar bölcseleti műnyelv kialakításában egyik első és legjelentősebb állomás az Akadémia által 1834-ben kiadott *Filozófiai Műszótár*. A kiadvány célja, hogy hozzájáruljon a magyar filozófián belül uralkodó nyelvi anarchia kiküszöböléséhez. Az Akadémia a későbbiekben is napirenden tartotta a terminológiai kérdéseket, s tekintélyével elősegítette az alapvető filozófiai fogalmak meghonosítását, ám a magyar nyelvű fogalmi apparátus kialakulásában a döntő áttörést csak a klaszikus művek magyar nyelvű fordításai hozták meg a század végén.

⁴ A század utolsó harmadában megjelenő fiatal filozófusi generációnak (Böhm Károly, Bánóczy József, Alexander Bernát, Medveczky Frigyes, stb.) köszönhette létét a *Filozófiai Társaskör*, a *Magyar Philosophiai Szemle*, az *Athenaeum*, a *Filozófiai Írók Tára*, s a későbbiekben részben a *Magyar Filozófiai Társaság* is.

⁵ Emellett az is igaz, hogy egészen a század végeig volt egyfajta mentális ellenállás a kultúrateremtő törekvésekkel, illetve klasszikus művek magyar nyelvű fordításával szemben. Eme vélemények szerint a filozófia magyar nyelven úgysem hozhat eredményeket, ezért inkább a pallérozott német nyelvet kellene előnyben részesíteni, s német nyelven publikálni. A *Bölcseleti Folyóirat* hasábjain még az 1880-as évek végén is arról folyt a vita, hogy az egyházi iskolákban vajon megengedjék-e a magyar nyelvű filozófiaoktatást, vagy kizárólagosan ragaszkodjanak a latin nyelvhez.

⁶ Alexander Bernát kultúrateremtő törekvéseinek mögöttes motívumaként Descartes filozófiával kapcsolatos nézetei fedezhetők fel. „...e filozófia ... kiterjed mindenre, amit az emberi szellem tudhat, azt kell hinnünk, hogy egyedül ő különböztet meg bennünket a vadabb és barbárabb emberektől, s minden nemzet annál civilizáltabb

és műveltebb, minnél jobban filozófálnak benne az emberek, és így a legnagyobb jó, ami egy államban lehetséges, ha igazi filozófusai vannak...” (Descartes levél-előszava *A filozófia alapelvei* című műve francia kiadásához. In: Pompeji VI. 1995. 2. pp. 93-94.) Ezt a „civilizációs” igényt igyekezett szolgálni a *Filozófiai Írók Tára* című könyvsorozat, mely 1881 és 1919 között összesen 29 kötetet jelentetett meg, köztük Platón, Arisztotelész, Spinóza, Hume és Kant műveinek magyar nyelvű fordításait is.

⁷ Lásd függelék.

⁸ A Descartesról szóló magyar nyelvű irodalom bibliográfiáját (1881-1995) is tartalmazza a magyar nyelvű filozófiai irodalom számítógépes adatbázisa: telnopac.bibl.u-szeged.hu/filo

⁹ Kozáry Gyula: *Descartes és Szent Tamás bölcselete*. In: *Bölcséleti Folyóirat* XI. 1896. pp. 142-180., 358-411., 545-608.

Függelék

Magyar nyelvű Descartes-fordítások 1881-től 1996-ig.

1881

DESCARTES, René: *Értekezés az értelem helyes használatának módszeréről*. Elmélkedések a metafizikáról. [Filozófiai Írók Tára I.] Fordította és magyarázatokkal ellátta: Alexander Bernát. Budapest: Franklin Társulat 1881, p. 180 <A kötet végén Alexander Bernát tanulmányai *Descartes élete – Descartes rendszere – Descartes mint természettudós* címen, pp. 151-180.>

DESCARTES, René: *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*. [Jelek Írók Tára XVI.] Közrebocsátja és magyarázza: Alexander Bernát. Budapest: Franklin Társulat 1881, p. 148 <Franciául és magyarul írott fejezetekkel, Alexander magyarázataival, ill. a kötet végén Alexander Bernát tanulmányai *Descartes élete – Descartes rendszere – Descartes mint természettudós* címen, pp. 115-147.>

1896

DESCARTES, René: *Analytikai geometria*. 1. rész. Síkbeli geometria. 2. rész. Térbeli geometria Schlömilch, Rudio és Salmon nyomán. Budapest: Rozsnyai Kiadó p. 382

1898

ANALYTIKAI GEOMETRIA. Példák és megoldások gyűjteménye a síkbeli és térbeli geometria köréből, [René DESCARTES alapján] a Műegyetem 1. éves hallgatói és szigorlatozók számára. Budapest: Rozsnyai Kiadó 1898, p. 383

1906

DESCARTES, René: I. *Értekezés az értelem helyes használatának módszeréről*. II. *Elmélkedések a Metafizikáról*. III. *A filozófia elvei* I. Fordította és magyarázatokkal ellátta: Alexander Bernát. [Filozófiai Írók Tára I.] 2-3. javított és bővített kiadás. Budapest: Franklin Társulat 1906, p. 275

1948

DESCARTES, René: A szabadságról. (J. P. Sartre válogatásában és bevezetőjével). [Officina könyvtár 101-102.] Ford.: Détshy Mihály. Budapest: Officina Kiadó 1948, p. 80

1953

DESCARTES, René: Válogatott szemelvények. Fordította: Kiss Géza és Ulrich Ferenc. Bevezető tanulmány: C. J. Gulian. Bukarest: Állami Tudományos Könyvkiadó 1953, p. 240

1958

DESCARTES, René: Értekezés a módszerről. (részlet, pp. 187-211.) Ford.: Szemere Samu. In: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. Budapest: Tankönyvkiadó 1958, p. 340

DESCARTES válasza Gassendi ellenvetéseire a Metafizikai elmélkedések című műhöz. (részlet, pp. 234-239.) Ford.: Szemere Samu. In: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. Budapest: Tankönyvkiadó 1958, p. 340

Hobbes ellenvetései Descartes Metafizikai elmélkedések című művéhez, DESCARTES VÁLASZAI-val. (pp. 212-224.) Ford.: Szemere Samu. In: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. Budapest: Tankönyvkiadó 1958, p. 340

1961

DESCARTES, René: Válogatott filozófiai művek. Ford.: Szemere Samu. Bevezetővel ellátta: Rozsnyai Ervin. <Descartes és az újkori filozófia.> Sajtó alá rendezte és jegyzetekkel ellátta: Nádor György. [Filozófiai Írók Tára, Új Folyam XX. kötet.] Budapest: Akadémia Kiadó 1961, p. 382 <A 2. kiadás 1980-ban jelent meg. A kötet az *Értekezés a módszerről*, a *Szabályok az értelem vezetéséről* és *Az igazság kutatása a természetes világosság által* című írásokat közli. >

1977

DESCARTES, René: A módszerről. Válogatta, bevezetővel és magyarázatokkal ellátta: Tamás Gáspár Miklós. Ford.: Alexander Bernát, Szemere Samu, Tamás Gáspár Miklós. Bukarest: Kriterion Kiadó 1977, p. 188 <A kötet az *Értekezést*, a *Szabályokat* (magyarázatok nélkül), valamint egy válogatást *Descartes és Erzsébet hercegnő levelezéséből* közli.>

DESCARTES, René: Levelek Erzsébet hercegnőnek. In: Ima az Akropoliszon. A francia esszé klasszikusai. Budapest: Európa Kiadó 1977. pp. 43-61.

1980

DESCARTES, René: Szabályok az értelem vezetésére. (részlet, pp. 46-58.) Ford.: Szemere Samu. In: Szöveggyűjtemény a filozófiai gondolkodás főbb áramlatainak tanulmányozásához. Budapest: Tankönyvkiadó 1980, p. 406

1991

DESCARTES, René: Értekezés a módszerről. Fordította, bevezetővel és előszóval ellátta: Alexander Bernát. Közreadta a Tekintet Alapítvány. Budapest: Kossuth Kiadó 1991, p. 110 <A 2. kiadás 1992-ben jelent meg.>

1992

DESCARTES, René: Elmélkedések a metafizikáról. (részletek, pp. 164-185.) Ford.: Alexander Bernát. In: Bevezetés a filozófiába. Szöveggyűjtemény. Szerkesztette: Steiger Kornél. Budapest: Holnap Kiadó 1992, p. 343

DESCARTES, René: Értekezés a módszerről. (részlet, pp. 66-69.) Ford.: Szemere Samu. In: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény tanítóképzős hallgatók számára. Debrecen: Kölcsey Ferenc Tanárképző Főiskola 1992, p. 210

1993

DESCARTES, René: Értekezés a módszerről. In: Igazságkeresők. Galileo Galilei és René Descartes művei. Ford.: Zemplén Jolán. [Populart füzetek 33.] Szentendre: Interpopulart 1993, p. 77

DESCARTES, René: Értekezés a módszerről. [Matúra Bölcsélet I.] Ford.: Szemere Samu és Boros Gábor. Budapest: Ikon Kiadó 1993, p. 85 <Teljes, gondozott szöveg. A művet 2. és 3. kiadásban 1994-ben és 1996-ban jelentette meg a Matúra.>

DESCARTES, René: A szerző levele a könyv fordítójához, amely itt előszóul szolgálhat. Ford. Gulkai Márta. In: Különbség 1993/2. pp. 26-35. <Levél-előszó Descartes *A filozófia alapelvei* című művéhez.>

DESCARTES, René: Értekezés az értelem helyes használatának módszeréről. (részlet, pp. 22-32.) Ford.: Szemere Samu. In: Filozófiai szöveggyűjtemény középiskolások számára. Budapest: Nemzeti tankönyvkiadó 1993, p. 342

1994

DESCARTES, René: Elmélkedések az első filozófiáról. Ford.: Boros Gábor. Budapest: Atlantisz Kiadó 1994, p. 230

DESCARTES, René: A lélek szenvedélyei. Fordította és az utószót írta: Dékány András. Szeged: Ictus Kiadó 1994, p. 189

1995

DESCARTES, René: A szerző levele a könyv fordítójához. Fordította: Dékány András. In: Pompeji VI/2 (1995), pp. 92-105. <Levél-előszó *A filozófia alapelvei* című 1647-ben franciául kiadott műhöz.>

1996

DESCARTES, René: A filozófia alapelvei. Fordította: Dékány András. Budapest: Osiris Kiadó 1996, p. 160.

József Attila Tudományegyetem
Filoz. ...
... Könyvtára

Esz:

M285

AZ ÉSZ-ÉLET-EGZISZTENCIA ELŐZŐ KÖTETEINEK TARTALMÁBÓL

I.

EGYETEM, NEVELÉS, ÉRTELMISÉGI LÉT (1990)

- Wilhelm Dilthey: A pedagógia története
Arthur Schopenhauer: Az egyetemi bölcselkedésről
Martin Heidegger: A német egyetem önhangsúlyozása
Karl Jaspers: Az egyetem eszméje
Miguel de Unamuno: A spanyol felsőoktatás helyzete
José Ortega y Gasset: Az egyetem küldetése
Friedrich Nietzsche: Schopenhauer mint nevelő
Martin Buber: Beszéd a nevelésről
Gabriel Marcel: A filozófus a mai világban
Jean-Paul Sartre: Védőbeszéd az értelmiségiéért
Maurice Merleau-Ponty: A filozófia dicsérete

II.-III.

A RÁCIÓ ÉS HATÁRAI (1992)

- Main de Biran: Jegyzet a létezés fogalmáról
Søren Kierkegaard: Filozófiai töredék, A halálos betegség
Heinrich Rickert: A megismerés tárgyla
(Bevezetés a transzcendentál filozófiába)
Georg Simmel: Életszemlélet - Négy metafizikai értekezés
Nyikolaj Bergyajev: A szubjektum és az objektívizáció
Lev Szesztov: A gondolkodás második dimenziójáról
Gabriel Marcel: Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései
José Ortega y Gasset: Vázlat a gondolkodásról, isten- és emberteremtő erejéről
Karl Jaspers: Ész és egzisztencia

IV.

TÖRTÉNETFILOZÓFIA 1. (1994)

- Arthur Schopenhauer: A történelemről (A világ mint akarat és képzet - részlet)
Jakob Burckhardt: Világtörténelmi elmélkedések
Leopold von Ranke: Az újabbkori történelem szakaszairól
Gustav Droysen: Historika, A Historika alapvonala
Heinrich Rickert: A történetfilozófia problémái
Georg Simmel: A történetfilozófia problémái
Oswald Spengler: A világtörténelem morfológiájának körvonalai
(A Nyugat alkonya - részlet)

A kötet szerzői:

- Jean-Marie Beyssade (Université de Paris-Sorbonne)
Wolfgang Röd (Innsbruck)
Heller Ágnes (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Vajda Mihály (Kossuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen)
Michelle Beyssade (Université de Paris-Sorbonne)
Corina Cirlugea (Université Babes-Bolyai, Cluj)
Serban Leoca (Université Babes-Bolyai, Cluj)
Jean Ferrari (Faculté des Lettres, Dijon)
Philippe Soual (Bastia)
Dékány András (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Veress Károly (Université Babes-Bolyai, Cluj)
Balogh Tibor (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Losoncz Alpár (Novi Sad University)
Tóth János (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Boros Gábor (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest)
Alan Watt (Cep-ösztröndijas, József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Mezei M. Balázs (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest)
Csejtei Dezső (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Giridhari Lal Pandit (University of Delphi)
Vered Glickman (Tel-Aviv University)
Losoncz Péter (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest)
Fekete László (Közgazdaságtudományi Egyetem, Budapest)
Kaposi Dorottya (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Budapest)
Margitay Tihamér (Műszaki Egyetem, Budapest)
Domingo B. Fernández (Universidad de Granada)
Szabó Tibor (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Rózsa Erzsébet (Kossuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen)
Gausz András (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Gyenge Zoltán (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Krémer Sándor (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Kissné Novák Éva (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Hajós József (Université Babes-Bolyai, Cluj)
Keserű Bálint (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Monok István (József Attila Tudományegyetem, Szeged)
Laczkó Sándor (József Attila Tudományegyetem, Szeged)

**KONGRESSZUSOK
KONFERENCIÁK ÉS
RENDEZVÉNYEK
SZERVEZÉSE**



CONGRESS & HOBBY SERVICE

Kongresszus- és Rendezvényszervező Iroda
6701 Szeged, Pf.: 1022.

Tel: (62) 484-531 Fax: (62) 484-532